



НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
"ОСТРОЗЬКА АКАДЕМІЯ"

НАУКОВІ ЗАПИСКИ

Серія "Культурологія"

Випуск 5

**Проблеми
культурної ідентичності:
глобальний та локальний виміри**

*Матеріали міжнародної наукової конференції
23 – 24 квітня*

Острого – 2010

УДК 008: 001. 891
ББК 71
Н 34

*Друкується за ухвалою вченої ради
Національного університету “Острозька академія”
Протокол № 6 від 28 січня 2010 року*

Редколегія збірника:

Пасічник І. Д., доктор психологічних наук, ректор Національного університету “Острозька академія” (головний редактор);

Кралюк П. М., доктор філософських наук, професор, проректор з навчальної та наукової роботи Національного університету “Острозька академія” (відповідальний за випуск);

Жуковський В. М., доктор педагогічних наук, професор;

Вербець В. В., доктор педагогічних наук, професор;

Стоколос Н. Г., доктор історичних наук, професор;

Зайцев М. О., кандидат філософських наук, доцент;

Янковська Ж. О., кандидат філологічних наук, доцент (секретар);

Шевчук Д. М., кандидат філософських наук;

Петрушкевич М. С., кандидат філософських наук.

Рецензенти:

Наконечна О. П., доктор філософських наук, професор;

Шевчук К. С., кандидат філософських наук.

Н 34 Наукові записки. Серія “Культурологія” (Проблеми культурної ідентичності: глобальний та локальний виміри. Матеріали міжнародної наукової конференції 23 – 24 квітня, Острого – 2010). – Острог: Видавництво Національного університету “Острозька академія”, 2010. – Вип. 5. – 668 с.

ISBN 978-966-2254-07-2

Збірник містить наукові статті, в яких розглядаються різні аспекти проблеми культурної ідентичності в ситуації діалогу культур. Матеріали збірника можуть бути використані в процесі дослідження проблем ідентичності та при вивченні культурологічних дисциплін.

© Видавництво Національного університету
“Острозька академія”, 2010

СУЧАСНІ СТРАТЕГІЇ ІДЕНТИЧНОСТІ

УДК 130.2

Дмитро Шевчук

КУЛЬТУРНА ІДЕНТИЧНІСТЬ ТА ГЛОБАЛІЗАЦІЯ

У статті осмислюються проблеми культурної ідентичності в епоху глобалізації. Аналізується вплив глобалізаційних процесів на локальні умови, розглядаються популярні концепції глобального культурного ринку, макдональдизації світу та ін. Також з'ясовується зв'язок між проблемою культурної ідентичності в епоху глобалізації та сучасними проблемами трансляції культурної пам'яті.

Ключові слова: культурна ідентичність, глобалізація, культурний ринок, макдональдизація, культурна пам'ять.

Shevchuk D. Cultural identity and globalization.

The article is dedicated to the problem of cultural identity in epoch of globalization. The Author analyzes influence of global processes on local cultural conditions. He presents the most popular conceptions of global cultural market, macdonaldization of the world etc. The problem of connections between cultural identity and modern problems of transmission of cultural memory is also examined.

Key words: cultural identity, globalization, cultural market, macdonaldization, cultural memory.

Шевчук Д. Культурная идентичность и глобализация.

В статье осмысливается проблема культурной идентичности в эпоху глобализации. Анализируется влияние глобальных процессов на локальные условия, рассматривает популярные концепции глобального культурного рынка, макдональдизации мира и под. Также осмысливается взаимосвязь между проблемой культурной идентичности в эпоху глобализации и современными проблемами трансляции культурной памяти.

Ключевые слова: культурна ідентичність, глобалізація, культурний ринок, макдональдизація, культурна пам'ять.

Проблема культурної ідентичності в епоху глобалізації постає надзвичайно гостро, про що свідчить численна література. При цьому проблема ідентичності звучить сьогодні цілком інакше, аніж це було в епоху модерну (якщо в межах модерну піклувалися про цілісність і стабільність ідентичності, то тепер швидше прагнуть знайти можливості свободи вибору [2]). Про тематизацію та проблематизацію проблеми ідентичності зауважує чимало філософів, пов'язуючи це із руйнуванням ієрархічної будови суспільства. Ч. Тейлор, наприклад, зауважує, що нині ідентичність не постає самозрозумілою, як це було в попередні епохи, вона не дається “а ргіогі” [6; 37]. Пов'язане це, безперечно, зі станом культури в епоху постмодерну, який характеризується децентралізацією, деієрархізацією і загалом деконструкцією.

Інколи складається враження, що проблема ідентичності в епоху глобалізації є темою номер один у філософії, соціології, культурології. Можна припустити, що пов'язане це із тим, що концептуальна децентрація суб'єкта (С. Холл), заперечення філософією “*cogito*” (через антикартезіанське налаштування самої філософії), зруйнувала метафізику, яка давала людині певність та орієнтацію в світі. Суб'єкт не відчуває цілісності свого буття, власної самості, а відтак, має перманентну потребу вирішувати проблему ідентичності. З. Бауман пише: “Ідентичність “стала” проблемою не раптом одного разу, але початково була “проблемою”, *народилася як проблема* (як дещо, що потребує свого вирішення – як завдання) саме внаслідок того відчуття недовизначеності і вільного польоту, яке врешті-решт *ex-post-facto* артикулювалося у “відірваність”” [2].

Проблема культурної ідентичності гостро постає, зокрема, в аспекті перебігу глобалізаційних процесів. Глобалізація нині вважається незмінною умовою людської діяльності від кінця ХХ століття. Разом з тим, вона представляє нам низку негативних наслідків для ідентичності людини. Дехто з мислителів твердить про своєрідний “шок” у сучасній культурі, спричинений перебігом швидких змін (У. Бек, А. Тоффлер). Одним із проявів такого “шоку” є, власне, порясіння самоідентифікації гомогенного, закритого, замкненого в собі національно-

державного простору [3; 32]. При цьому, що стосується культурної ідентичності, то її співвідносять передусім із національною ідентичністю: “Ключовим фактором культурної ідентичності є національна ідентичність... більшість людей в сучасному світі соціалізовані і піддані пропаганді, аби вони піддавалися національній культурній ідентичності” [13; 17]. Таким чином, нація потрапляє в ситуацію транснаціональності (або ультраціональності), культура – в ситуацію полікультурності. А відтак, це ставить проблему культурної ідентичності на одне з перших місць серед речей, які викликають у сучасної людини занепокоєння.

Зіставлення культурної ідентичності з національною ідентичністю є, так би мовити, найпростішим розумінням феномену культурної ідентичності та окреслення проблем, пов’язаних із нею в умовах глобалізації. Існує чимало інших концепцій культурної ідентичності. Наприклад, Джонатан Фрідмен представляє культурну ідентичність як варіативний феномен, що складається з низки елементів. Зокрема, виокремлює такі варіанти культурної ідентичності: раса, модерна етнічність, традиційна етнічність, життєвий стиль.

На нашу думку, культурна ідентичність загалом представляється як складний феномен, оскільки поєднує внутрішній та зовнішній виміри. Зовнішній вимір, можна його назвати також об’єктивним аспектом культурної ідентичності, включає передусім символічний простір культури, що окреслюється як певна цілісність. Цей цілісно окреслений символічний простір дає можливість людині орієнтуватися в світі. Внутрішній вимір – суб’єктивний – передбачає свідому ідентифікацію індивіда з даним простором, ціннісне відношення до нього, а відтак, і прийняття його як орієнтир.

Сучасні проблеми, пов’язані із культурною ідентичністю, зумовлені складною культурною ситуацією, яка була викликана культурними змінами, що відбувалися наприкінці ХХ століття. Джонатан Фрідмен, досліджуючи співвідношення між культурною ідентичністю та глобальними процесами, говорить про зміни в культурі й твердить про своєрідний “вибух” нових культурних рухів від культів та релігійного відродження до

примітивізму, нового традиціоналізму, переутвердження нового культурного визначення ідентичності [10; 78]. Представляючи цю дифузію як певний соціокультурний феномен, Дж. Фрідмен переконує, що подібні процеси вже мали місце в ранніх цивілізаційних системах. Йдеться передусім про епоху елінізму. Цю ідею він черпає з досліджень П. Більде [9], який зауважує, що “ця [елліністична] нова цивілізація представляє загрозу деструкції усіх видів традиційних, локальних та статичних структур, позицій та ідей. Цією ‘деструкцією’ елліністична цивілізація зумовила кризу, особливу для урбанізованого індивіда, оскільки вона піддала ерозії традиційний базис для його ідентичності та символічного універсуму” [10; 37-38]. Таке розуміння глобалізації загалом пов’язане з її окресленням як процесу, що відбувається в різні періоди соціокультурного розвитку і має певні історичні форми: передмодерна, ранньомодерна, модерна та сучасна [11; 414].

Передусім для нас важливо ствердити, що сучасність з її експлозією нових культурних ідентичностей та процесами, які спрямовані на те, щоб ці ідентичності звести до спільного глобального знаменника, змінює зовнішній вимір культурної ідентичності – з’являються нові символічні культурні простори, а ті, що існували до цього часу, подрібнюються і розмиваються. Зміні також піддається внутрішній вимір культурної ідентичності, оскільки підважуються наявні ціннісні установки індивіда.

Крім того, складність сучасної культурної ситуації проявляється її певною суперечністю – швидкість перебігу глобалізаційних процесів та становлення постіндустріального (інформаційного) суспільства поєднується із сплеском національних культур та усвідомлення локальності цивілізацій: “Процеси глобалізації здійснюють суперечливий вплив на динаміку локальних цивілізацій. З одного боку, формується глобальний соціокультурний простір, який посилює взаємозв’язок країн і цивілізацій у цій сфері, їх взаємний вплив, взаємне проникнення і переплетіння, особливо у зв’язку з міграціями, які посилилися. З іншого боку, розвивається процес цивілізаційної самосвідомості, підкреслення самотності культур, протистояння

релігій” [7; 281]. Така ситуація в сучасній культурі, без сумніву, впливає на буття людини, функціонування системи цінностей, існування смислових орієнтирів у культурі, а включеність до цього процесу глобальних технологій, яке можемо спостерігати останнім часом, посилює цей вплив і ставить нові соціокультурні виклики перед людиною та її культурною ідентичністю.

Таким чином, занепокоєння ідентичністю в умовах глобалізації сьогодні посилюється певними суперечностями та напругою між культурним універсалізмом та культурним партикуляризмом.

Як варіант концептуального опису суперечностей сучасної культурної ідентичності є осмислення суперечності між культурною ідентичністю, що розуміється як приналежність до конкретної національної культури, та глобальною ідентичністю, яку пропонує так звана концепція “глобального культурного супермаркету”. Поняття “глобальний культурний супермаркет” використовує, зокрема, Гордон Меттюз (Gordon Mathews) [13]. Він зауважує, що в сучасному світі ми відчуваємо, з одного боку, що належимо до окремих національних культур, але з іншого боку – ми постаємо споживачами продуктів, які пропонує глобальний культурний супермаркет (у його матеріальній та ідеологічній формі). Одна з проблем, яка тут може поставати: чи надмірне піклування культурною ідентичністю не є вибором одного з продуктів в “глобальному культурному супермаркеті”?

Ця суперечність однак має більш глибокий концептуальний характер – це суперечність між двома основними концепціями культури, які є популярними в культурній антропології. З одного боку, під культурою розуміють локальний спосіб життя людей, з іншого боку, культура – це інформація та ідентичності, які доступні в глобальному супермаркеті. Між цими двома розуміннями культури, на думку Гордона Меттюза, існує певна концептуальна “дірка”, яка зумовлює конфлікт між державою та глобальним ринком, а відтак, можемо додати, – між національною ідентичністю та глобальною ідентичністю.

Крім того, у праці Гордона Меттюза можемо зустріти переконання, що глобальний ринок пропонує певний варіант ідентичності, який піддає ерозії національні ідентичності. Дослід-

ник використовує поняття “ринкової ідентичності” (market identity) або “ідентичність, що базується на ринку” (market-based identity). Ця ідентичність протиставляється як етнічній, так і національній ідентичностям, оскільки вони передусім акцентують увагу на окремішності, тоді як “ринкова ідентичність” орієнтує на глобальний ринок, утверджуючи також певний сучасний різновид космополітизму – “домівка всюди у світі”. Суперечність між національною ідентичністю, яку Г. Метюз пов’язує насамперед із національними державами, та ринковою ідентичністю набуває гостроти, оскільки завдяки сучасним мас-медіа та новітнім інформаційним технологіям суб’єкт може піддаватися маніпуляції як з боку глобального ринку, так і з боку національної держави [13; 9]. Подібне твердження можемо зустріти в праці культурного антрополога Бенджаміна Барбера [8], який стверджує, що світ розриває глобалізм і трайбалізм (tribalism).

Ринкова ідентичність набувається індивідами через трансформацію сучасного суспільства в суспільство споживання (Ж. Бодріяр, З. Бауман, Ф. Джеймсон). Культура суспільства споживання орієтована на забування, а не на пам’ять. Саме тому в межах цього суспільства не може бути вироблена стала культурна ідентичність. Як зауважує З. Бауман, “по-справжньому значення має лише непостійність, початково часовий характер будь-якої прив’язаності; це важливіше, ніж сама прив’язаність, якій все одно не дозволять продовжуватися довше, ніж необхідно для споживання бажаного предмета (або, точніше, рівно стільки, скільки необхідно, щоб цей предмет перестав збуджувати бажання)” [1; 117]. Культурна ідентичність втрачає своє фундаментальне значення як засіб для впорядкування світу і орієнтації в ньому. Людина-споживач перебуває в постійному русі – вона набуває ідентичностей, що дозволяють бути відірваними від фундаментальних феноменів культури і змінювати ідентичність залежно від контексту. Саме тому можемо зустріти окреслення ідентичності сучасної людини як “номада”, “туриста”, “флаера” тощо [2].

Твердження про “глобальний культурний ринок” та втрату культурної ідентичності через маніпуляції і експансію певно-

го культурного змісту за допомогою масс-медіа є, своєю чергою, одним із різновидів сучасних концепцій у межах культурних студій, які стверджують гомогенізацію (одноманітність) та конвергенцію (уподібнення) культури. Крім того, концепції глобального культурного ринку є своєрідним представленням негативної утопії світового ринку [3; 82-83]. Йдеться про те, що світ сучасної культури зводиться виключно до єдиного товарного світу.

У межах сучасних культурних студій, які звертаються до подібного осмислення проблем культури в епоху глобалізації, відомими є концепції МакСвіту (Бенжамін Барбер) та макдональдизації (Джорджа Рітцера). Макдональдизація світу, перетворення його на МакСвіт – це передусім метафорична назва культурних, соціальних, політичних тощо процесів, які ґрунтуються на глобальних технологіях. Бенжамін Барбер стверджує, що сучасний МакСвіт – це швидка музика, швидкі комп’ютери та швидка їжа – MTV, Macintosh, Mac Donald’s. Саме ці глобальні феномени тиснуть на нації і штовхають їх у бік гомогенізації [8]. Джордж Рітцер пише, що макдональдизація – це процес домінування принципів фаст-фуд бізнесу в багатьох секторах сучасного соціального життя насамперед у США, але загалом й в усьому світі. Привабливість та успіх цих технологій зумовлена: ефективністю (пропонує швидкий спосіб задовільнити потреби), обраховуваністю (можливість чітко обрахувати кількісні показники продукту та час, витрачений на його отримання), передбачуваністю (гарантія, що даний продукт буде таким самим у різних місцях і в різний час), контролем (застосування технологій контролю гарантує відповідність продуктів та сервісу) [14; 11-15]. Концепцію макдональдизації можна розглядати як певний варіант критики гіперраціоналізації, як процесу, що представляється сучасною культурою Заходу.

Проблемою, яка з огляду на концепції макдональдизації має відношення до культурної ідентичності, є те, що маркетингові технології виявляють тенденцію бути представленими як технології, за своєю сутністю глибоко культурні. Відтак, культурна ідентичність представляється як продукт певної гло-

бальної технології, яка має відповідати вимогам сучасності, що визначаються тими ж технологіями. З'являється бажання вибудувати ідентичність на основі принципів, що пропонує макдональдизований світ. Іншими словами, формується уявлення, що культурна ідентичність має бути ефективною, передбачуваною, обраховувальною та контрольованою. А, власне, цього, загалом, не можна досягнути, виходячи із суті культури як буття людини в світі.

Концепції гомогенізації та конвергенції сучасної культури в умовах глобалізації часто не враховують складності сучасного світу. Таким чином, стають предметом критики. Стверджують, що вони суперечать емпіричним результатам етнографічних та антропологічних досліджень. Подібні дослідження свідчать, що не настало жодної глобальної культури, а світ є швидше переплетінням локальних культур, субкультур, різних культурних планів.

Вже згадуваний Гордон Меттюз стверджує, що структура культурного супермаркету є більш складною, ніж це визначає метафора: "Він більше схожий на величезну бібліотеку, ніж на продуктовий магазин, більше схожий на Інтернет, ніж на мапу націй" [13; 20]. На складність сучасного світу вказують також захисники глобалізації. Остання представляється в цьому випадку як актуальна та адекватна відповідь на соціокультурні виклики сучасності.

З іншого боку, варто зауважити, що глобальні культурні продукти і змісти, без сумніву, налаштовані на здійснення експансії. Можна припустити, це відбувається тому, що вони не ґрунтуються на традиційному культурному підґрунті, яке пов'язане із цінностями й смислами і задає певні рамки, а засновуються в основному на технологіях, сценаріях та стратегіях. Останні, своєю чергою, прагнуть переконати людину прийняти "нові" цінності, пропонують стати більш модерною, раціональною тощо. Здійснюючи експансію, глобалізація навчилася прилаштовуватися до локальних умов. Йдеться передусім про явище глокалізації, коли глобальні товари підлаштовуються до локального ринку. Глокалізацію пропонують розглядати як певний компроміс між локальним і глобальним. Ідеологи

глокалізації (наприклад, Р. Робертсон) стверджують взаємодоповнюваність цих двох сфер.

Однак при цьому існує відкритість глобальних культурних продуктів та змістів до інтерпретації в локальних умовах. Зумовлене це хоча б тим, що із розвитком глобальних процесів можемо спостерігати занепокоєння традиційними цінностями (загалом культурною ідентичністю) та вибудовування стратегій їх захисту (відомо, наприклад, що із поширенням наднаціональних структур посилюється націоналізм. На це звертає увагу, зокрема, відомий дослідник сучасного націоналізму в Європі Р. Брюейкер). Крім того, глобальні змісти по-різному інтерпретуються в різних локальних умовах. Польський культурний антрополог В. Куліговський демонструє це на прикладі відомого американського серіалу “Династія”. Серіал демонструвався в понад 100 країнах світу, але по-різному сприймався у кожній з них: американці вбачали в ньому образ добробуту, навколо якого постала їхня культура, росіяни знаходили в серіалі передусім закулісні ігри політиків, в арабських країнах звертали увагу на дегенерацію та моральне виродження Заходу, в Польщі захоплювалися “американською мрією”. Деякі глобальні продукти та змісти інтерпретуються зовсім в інший спосіб, аніж це закладають мультикорпорації. А відтак, сучасні дослідники стверджують, що люди в локальних умовах не просто постають активними суб’єктами сприйняття глобальних змістів, але й мають своєрідну семіотичну владу над ними.

Іншим важливим аспектом та причиною занепокоєння культурною ідентичністю в епоху глобалізації є, на нашу думку, неможливість використання попереднього культурного досвіду. Культурні процеси в сучасному світі відбуваються надзвичайно швидко, вони постійно вимагають нових культурних стратегій і рішень, а тому часто не звертаються до досвіду та відкидають його.

Своєрідним поясненням цієї ситуації може бути концепція трьох культур американського антрополога М. Мід, яка виокремлює постфігуративну, кофігуративну та префігуративну культури. Постфігуративна культура – це культура, в якій діти переймають культурні цінності та орієнтації від своїх попере-

дників. Зміни в межах цієї культури відбуваються надзвичайно повільно. Минуле старшого покоління стає майбутнім кожного нового покоління. Відтак, культурна ідентичність тут траслюється від дідів до внуків, оскільки культурна реальність нових поколінь є ідентичною із культурною реальністю їх попередників. Така культура повністю ґрунтується на досвіді, який попередньо сформований. М. Мід зауважує, що постфігуративні культури характерні передусім для людських спільнот протягом багатьох тисячоліть до появи цивілізацій.

Наступний тип культури, згідно з М. Мід, – це кофігуративна культура. Виникає вона тоді, коли молодше покоління зустрічається з такими соціокультурними умовами, з якими не мали справу старші покоління. Передбачає він також те, що навчання відбувається у сучасників (одне в одного). Відтак, можемо припустити, що для цього типу культури характерне звертання до досвіду, на основі якого формується базисна культурна ідентичність, яка однак має здатність розвиватися залежно від культурних викликів, які може нести актуальна ситуація.

Нарешті, третій тип культури – префігуративна, передбачає культуру, в якій старші покоління вчать від молодших. Культурна ідентичність тут формується субкультурами, або ж на індивідуальному підґрунті. Можна додати, що досвід у цьому типі культури не буде відігравати важливу роль. Рахується лише технологія швидкої відповіді на культурні виклики, що несе сучасність. Це, власне, й може рахуватися передумовою непевності і розмитості культурної ідентичності в умовах сучасної культури, в якій мають місце глобалізаційні процеси.

Чи можна на тлі вищезазначених суперечностей вирішити проблему культурної ідентичності? У філософії, соціології, культурології можемо знайти “голоси”, які переконані у тому, що можна. Наприклад, Е. Гідденс стверджує, що необхідна релокалізація традицій, які полишені спадкоємності, в глобальному контексті, діалозі та конфлікті. Однак така релокалізація може призводити до певних іронічних чи комічних наслідків: “...Якщо вдасться розмістити і поновити локальні особливості, – зауважує У. Бек, – то відбудеться ренесанс локального без спирання на традицію. Перекладаючи сказане на мову

іронії по-баварськи, якщо вже мова зайде про телячу ковбаску [традиційну баварську страву – Д. Ш.], то може виявитися, що зроблена вона не в Баварії, а на Гаваях” [3; 88]. Відтак, релокалізація, за своєю сутністю, несе певну штучність, що не сприятиме автентичності культурної ідентичності. Відчуватиметься ілюзорність тих культурних орієнтирів, які пропонуються індивідові, що відшуковує власну культурну ідентичність. Однак на думку, того ж таки Е. Гідденса, будь-яка традиція є вигаданою: “Жодне із суспільств не було традиційним від початку й до кінця, і причин для винайдення традицій є величезна кількість” [4; 57]. Таким чином, це веде до переконання, що традиції еволюціонують та трансформуються.

Зрештою, в історії культури ми вже мали приклади відкидання традицій і попереднього досвіду. Наприклад, традиційна культура критикувалася та відкидалася в епоху Просвітництва. Але, переконує Е. Гідденс, традиції не зникли після цього, а лише трансформувалися – змінилися старі традиції й були винайдені нові. Хоча потрібно звернути увагу на те, що Е. Гідденс розуміє традиції переважно як продукт свідомої діяльності – утвердження традиції ґрунтується, наприклад, на переслідуванні економічного інтересу тощо. Однак, якщо ми подивимося на перебіг культурних процесів сучасності, то можемо переконатися, що часто швидкість перебігу цих процесів не дає можливості критичного відношення і усвідомлення, хоча б через маніпулятивну дію мас-медіа. А відтак, відбувається нищення будь-якої традиції, своєрідна ерозія культурного досвіду. Традиція, яка має лише форму, але не має в підґрунті метафізики культури, зруйнованої в епоху глобалізації – є просто кітчем. Те саме стосується й культурної ідентичності.

Загалом, проблема культурної ідентичності в умовах глобалізації може бути осмислена в аспекті дослідження функціонування глибинних механізмів у культурі. Йдеться про співвідношення універсального та локального, а також про функціонування культурної пам’яті та традицій. Усвідомлення важливості цих елементів культури дозволить подолати негативні наслідки впливу глобальних змістів та продуктів на буття локальних культур та культурну ідентичність їх носіїв.

ЛІТЕРАТУРА:

1. Бауман З. Глобализация. Последствия для человека и общества. – М.: Весь мир, 2004. – 188 с.
2. Бауман З. От паломника к туристу // Социологический журнал. – 1995. – № 4. – <http://sj.obliq.ru/article/198> (09.03.2009).
3. Бек У. Что такое глобализация? Ошибки глобализма – ответы на глобализацию. – М.: Прогресс-Традиция, 2001. – 304 с.
4. Гидденс Э. Ускользающий мир: как глобализация меняет нашу жизнь. – М.: Весь Мир, 2004. – 120 с.
5. Мид М. Культура и преемственность. Исследование конфликта между поколениями. – <http://www.countries.ru/library/texts/mid.htm> (09.03.2009).
6. Тейлор Ч. Мультикультуралізм і “політика визнання”. – К.: Альтерпрес, 2004. – 172 с.
7. Яковец Ю. В. Глобализация и взаимодействие цивилизаций. – М.: Экономика, 2001. – 346 с.
8. Barber V. Jihad vs. McWorld: how Globalism and Tribalism are Reshaping the World. – New York: Ballantine, 1996. – 432 p.
9. Bilde P. Artagis/Dea Syria: Hellenization of her cult in the Hellenistic-Roman period // Religion and Religious Practice in the Seleucid Kingdom. – Aarhus: Aarhus University Press, 1991.
10. Friedman J. Cultural Identity & Global Process. – London: SAGE Publications, 1996. – 270 p.
11. Held D., McGrew A., Goldblatt D., Perraton J. Global Transformations: Politics, Economics and Culture. – Stanford: Stanford University Press, 1999. – 515 p.
12. Kuligowski W. Gdzie Coca-cola o ywia zmar ych [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://www.polityka.pl/gdzie-coca-cola-ozywia-zmarlych/Lead30,1423,193087,16> (15.03.2009).
13. Mathews G. Global culture/individual identity: searching for home in the cultural supermarket. – London: Routledge, 2000. – 228 p.
14. Ritzer G. The McDonaldization of Society. – Pine Forge Press, 2000. – 278 p.

УДК 008: 130.2:316.722

Галина Абрашкевічус

ВПЛИВ МІЖКУЛЬТУРНОЇ КОМУНІКАЦІЇ НА ПРОБЛЕМИ ІДЕНТИЧНОСТІ

У статті аналізується ідентичність у контексті впливу на неї міжкультурної комунікації. Актуальність проблеми ідентичності, її багатогранність у сучасних умовах зумовлена тим, що соціальна реальність, відображена цим поняттям, прийшла в рух, приводячи до трансформації поглядів на визначення індивідом культурної ідентичності.

Ключові слова: ідентичність, самоідентифікація, міжкультурна комунікація, культурна ідентичність.

Abrashkevichus G. The influence of intercultural communication on the problems of identity

The author in the article analyzes identity theme in a context of influence on it of intercultural communications. The urgency of a problem of identity, its many-sided nature in modern conditions is caused by that the social reality displayed by given concept, has started moving, leading to transformation of sights at definition by the individual of cultural identity.

Keywords: identity, self-identification, intercultural communications, cultural identity.

Абрашкевичус Г. Влияние межкультурной коммуникации на проблемы идентичности.

В статье анализируется идентичность в контексте влияния на нее межкультурной коммуникации. Актуальность проблемы идентичности, ее многогранность в современных условиях обусловлена тем, что социальная реальность, отображенная данным понятием, пришла в движение, приводя к трансформации взглядов на определение индивидом культурной идентичности.

Ключевые слова: идентичность, самоидентификация, межкультурная коммуникация, культурная идентичность.

Актуальність проблеми ідентичності, її багатогранність в сучасних умовах зумовлена тим, що соціальна реальність, відображена цим поняттям, прийшла в рух. Кардинальні зміни охопили практично всі форми суспільного життя. Політичні, економічні зміни призвели до розширення взаємозв'язків і взаємозалежностей представників різних країн, народів і культур. На думку вчених, ХХ століття стало справді проривом у сфері пошуку ідентичностей, що ознаменувало собою формування нового глобального інформаційного та ідентифікаційного простору, породжуючи різні методи його вивчення.

Безумовно, що у світі, який динамічно змінюється, індивіди, етноси, нації і держави потребують визначення нових орієнтирів розвитку, їм важко залишатися в межах одного разу прийнятої ідентичності. Тому у фокусі гуманітарного наукового інтересу актуальними стали дослідження сутності ідентифікаційних процесів, мотивація і принципи “зміни ідентичностей”, що зумовило написання цієї статті. Видима трансформація суспільних процесів призводить до множинності підходів опису та розуміння соціальної реальності, а ідентичність виступає своєрідною “призмою, через яку розглядаються, оцінюються і вивчаються багато важливих рис сучасного життя” [1, 176]. Знання про сучасне життя визначається як багатоаспектне, що складається з різнорівневих і взаємозалежних компонентів-контекстів, у яких ідентичність розглядається як філософська, соціальна, культурологічна, психологічна категорія, вона виступає категорією “інтердисциплінарного знання” [2].

У контексті вивчення динамічних соціокультурних процесів в Україні особливий інтерес у вітчизняних культурологів викликає проблема етнічної, національної та культурної ідентичності. Вченими аналізуються особливості впливу на формування зазначених ідентичностей сучасного діалогу культур, співвідношення та взаємозв'язок з регіональними етнічними процесами. Формована національна ідентичність при цьому розглядається як складний багатовимірний феномен, опис якого представляє не лише гуманітарний науковий інтерес для України, але й практичну потребу, тому що дозволяє вийти на соціальне управління етнокультурними процесами, що спри-

яє сталому розвитку країни в цілому та окремих регіонів, зокрема. Продуктивність такого роду наукового аналізу очевидна, оскільки він спирається на реальну множинність культур, присутніх в єдиному просторі полікультурного українського соціуму, а знання узагальнених форм трансляції культурного досвіду і способів засвоєння індивідом “Іншого” етнічного, соціокультурного оточення сприяє формуванню принципів толерантності у побудові національної культури.

На суперечливі, внутрішні, локальні ідентифікаційні процеси, безумовно, впливають проблеми глобалізації та міжкультурна комунікація. На думку Мануеля Кастельса, людство сьогодні стикається з подвійним викликом – викликом “самобутності в умовах відкритості” [3].

Внутрішнє, локальне усвідомлення приналежності до конкретного етносу, народу є чи не найбільш стійкою характеристикою процесу особистої етнічної та культурної ідентифікації. Одночасно з цим, на певну стабільність етнічної ідентичності впливають мережі комунікацій, які швидко розширюються, інтеграція, обмін і взаємозв’язок між людьми та культурами. Спостерігається зростання інтенсивності, обсягу і швидкості культурного обміну. Нові поведінкові характеристики в ході такої взаємодії вибудовують політику культурного плюралізму. На рівні держав політика культурного плюралізму впливає на формування національної ідентичності. На думку німецького філософа Курта Хюбнера [4], ідентичність нації сьогодні стає таким самим необхідним практичним постулатом людського співіснування, як і ідентичність індивідуального обличчя. Поступово приходить розуміння того, що створення єдиної національної культури – важливий чинник соціальної інтеграції всередині країни і затвердження її самостійного національно-державного існування в зовнішній політиці. Це неминуче призведе до розквіту нових видів ідентичності в умовах глобалізації.

В епоху глобалізації ідентичність характеризується певною рухливістю, множинністю, незавершеністю і контекстуальністю, тому в західній та вітчизняній гуманітаристиці сьогодні широко представлені дослідження різних її видів: соціальної,

особистісної, культурної, територіальної, регіональної, етнічної, національної, геополітичної та ін.

У сучасній науці склалася традиція поєднання філософського і соціально-гуманітарного розуміння “ідентичності”. Відбулося їх взаємопроникнення та взаємовплив. Терміни понять “ідентичність” (від пізньолатинського “*identicus*” – тотожний, однаковий) і “ідентифікація” (від “*identifico*” – ототожнюю) набувають нового значення, міцно входять у словники гуманітарного знання ХХ і початку ХХІ століття. Традиційно поняття “тотожність” мало фундаментальне значення, виступало як характеристика буття, однак при цьому відбувалася відміна тотожності від схожості, подібності і єдності. Подібними називалися предмети, що володіють одним або кількома загальними властивостями. Вони вважалися тотожними, якщо їх якості подібні. У матеріальному світі повної тотожності об’єктів бути не може, навіть за наявності ідентичності. Тільки при підвищенні цього світу до людських відносин і духовності з’являється можливість тотожності і необхідної його умови – єдності. Саме дослідження численних можливостей встановлення зв’язків між сталістю і зміною в досягненні єдності, розкривають сутність сучасного поняття ідентичності. Воно трактується як “самість” (самоідентифікація) і тотожність індивіда у відносинах з “Іншим”. Прояв цих відносин визначає процес соціальної взаємодії, під час якого індивід бачить і формує себе таким, яким його бачать інші.

Завдяки роботам західних вчених Е. Еріксона[19], Ч. Тейлора [5], Д. Келлнера[6], дослідження “ідентичності” (“*identity*”) і “процесу ідентифікації” (“*identification*”) сформувало філософсько-соціологічний дискурс проблеми. “У премодерних суспільствах ідентичність не була проблемою і тому не могла становити предмета обговорення чи дискусії. Індивід не був схильний ні до кризи ідентичності, ні до радикальної зміни цієї ідентичності,” – пише Дуглас Келлнер [6, 141]. Саме епоха модерну породила ідею вдосконалення, проектування нових і демонтажу попередніх, застарілих устроїв. Сучасна філософська енциклопедія трактує “ідентичність” не як властивість (тобто щось притаманне індивіду з самого початку), а як

відношення, процесуальність і свободу вибору. “Вона формується, закріплюється (або, навпаки, перевизначається, трансформується) тільки в ході соціальної взаємодії” [7, 78].

Схильність до трансформацій соціальної реальності в Україні, невизначеність і концептуальна розмитість, що знаходяться на стадії формування громадянської, національної ідентичності змушують сучасних вчених пильно аналізувати відносно стабільні її форми – етнічну, культурну, конфесійну, різні локальні ідентичності, завдяки яким підтверджується теза про соціокультурну взаємодію представників різних культур.

Відомо, що культурні форми життєдіяльності в поліетнічному середовищі припускають приналежність людини не тільки до якої-небудь соціокультурної групи, але і до етнічної спільності. У процесі повсякденного життя в такому соціумі індивід засвоює мову, культуру, традиції, соціальні та етнічні норми рідного етнічного оточення і одночасно з цим формує необхідні навички комунікації з іншими народами та культурами. Тому “заклопотаність культурною відмінністю викликала до життя союз культури та комунікації, визнання міжкультурної комунікації як унікального поля наукових досліджень” [8, 6] та виявлення принципів взаємодії. Це зумовлює можливість протікання процесів ідентифікації, в яких, згідно з теорією М. М. Бахтіна, справжнє “Я” людини виявляється в його ідентифікаціях з “Іншим”, формуючи соціальний і особистісний досвід результативної і позитивної (інтеграція) або негативної та конфліктної (конфронтація) міжкультурної комунікації з ним.

Міжкультурна комунікація, стаючи невід’ємним фактом життя сучасної людини, ускладнює його сприйняття світу, що призводить до пошуку відповідних пізнавальних засобів. Безумовно, різні форми міжкультурної комунікації впливають на вибір ідентичності. Під час спілкування з “Іншим”, розуміння його культури індивід опановує “мистецтвом переживання”, формує вміння подивитися на себе з боку, критично осмислити мотивацію оцінок, особливості поведінки, “не можна розділити розуміння і оцінку: вони одночасні і складають єдиний цілісний акт” [9, 346].

Виходячи з цього, можна зробити висновок, що різні види ідентичності формуються під час взаємодії суб’єктів, але аж ніяк

не завжди за правилами традиційної логіки (“свій” – “чужий”). Це особливо проявляється сьогодні, коли способом життя індивідів стає не стабільність, а мобільність, постійне перебування в межах різних, культурних комунікативних полів. Сучасна людина швидше переміщається, змінює місце проживання, менш характеризується стійкою територіальною прихильністю, нею напруцьовується “критична” маса необмежених культурних контактів у комп’ютерному віртуальному просторі. Культурний простір при цьому є не тільки сферою співіснування різних культур, а й можливістю їх діалогічної взаємодії. Залучення індивіда до даних інформаційного поля визначає культурний простір як особливий “комунікативний універсум”.

Сформована під впливом різних джерел інформації “культурна ідентичність сприяє визначальному впливу на процес міжкультурної комунікації” [10]. Комунікація, як спілкування між представниками різних культур, зумовлює діалог, який здійснюється через освіту особливого комунікаційного поля смислового перетину. У процесах спілкування з “Іншим” і його культурою проявляється взаємодія індивіда з соціально певними ролями, цінностями, нормами і звичаями, установками та очікуваннями, які особистість “повинна вибирати і репродукувати, щоб досягти ідентичності в складному процесі взаємного визнання” [11, 142].

Сформована соціальна ідентичність, як усвідомлення індивідом своєї належності до тих чи інших соціальних груп і спільнот, являє собою конкретно зумовлену інтерпретацію і реалізацію соціального запасу знань, завдяки якому вона підтримується і видозмінюється. Соціальний запас знань, отриманий у ході міжкультурної комунікації, виступає умовою прийняття і розуміння “Іншого”, спілкування з ним і надає “в моє розпорядження схеми типізації, необхідні для більшості щоденних справ повсякденного життя – не тільки типізації інших людей ..., але й типізації будь-якого роду подій і досвіду, як соціальних, так і природних” [12], а моє особистісне “Я” формується в результаті досягнення балансу між індивідуальною та громадською ідентичностями. Тому проблема соціальної ідентичності має свій етнокультурний аспект. Знання про етнічність ви-

ступують як знання про форму соціальної організації культурних відмінностей. Етнічна ідентичність як ідентичність відмінностей актуалізує міжкультурні комунікації. Взаємодія індивідів і груп, які належать до різних культур і мов, призводить до практичних контактів. Ефективність таких контактів визначається ступенем пристосування і спілкування їх ініціаторів у комунікативному полі поліетнічного соціуму. Як правило, етнічність формується й існує в контексті того соціального досвіду, з яким ідентифікують себе люди або ідентифікують їх члени інших етнічних груп. Для сучасної людини етнічна ідентичність стає значущою опорою, тому що вона символізує собою безперервний зв'язок з традиціями і цінностями минулого, стадіями стабільності соціуму. Соціокультурний підхід до етнічності виводить її з глибинних рис тільки внутрішнього світу людини, перетворює на одну з безлічі соціальних ролей, здійснюваних індивідом в інтересах особистої або групової солідарності і користі. При цьому кола повсякденних соціальних зв'язків, міжкультурна комунікація безпосередньо впливають на феномен етнічності, формуючи стійкі ідентифікаційні погляди (особистісні, культурні, регіональні).

У поліетнічному соціумі, у сучасних умовах індивід може ідентифікувати себе з будь-яким етносом, культурою, дотримуючись практичних цілей забезпечення успіху в матеріальній або політичній, у духовній сфері. При цьому визначення ідентичності індивіда завжди буде нести в собі відповідь на запитання “Хто я?”, як відповідь про суть і перспективи його ідеального розвитку в цьому соціумі. Формування і пошук відповіді на запитання “Хто ми?” вирішує проблему визначення колективної, національної ідентичності і припускає інтегративний синтез індивідуальних і колективних ідентичностей, старих і нових традицій і цінностей. З цього випливає, що етнічна ідентичність у поліетнічному соціумі неминуче визначається і як соціальна, має подвійну характеристику: з одного боку, вона – відносно стійка, замкнута система поглядів, архаїчних традицій та цінностей, з іншого боку – схильна до динаміки, впливу соціокультурного середовища, включає сучасні норми соціального співіснування та міжкультурних комунікацій, на її

основі формується національна ідентичність. При цьому жодна ідентичність (етнічна, соціальна, національна) не є повністю особистісною, оскільки завжди існують зовнішні соціальні об'єкти, які впливають на результат остаточного вибору людини під час соціальної взаємодії.

Якщо періодично не позбуватися від старого, в тому числі від своїх минулих “Я-ідентичностей”, то не можна бути відкритим новому, якісному оновленню, в якому етнічна ідентичність може виступати як культурний феномен, що змінюється. Кліффорд Гірц вважає, що “... культура неминуче включена в такі процеси – приймаючих “даностей “соціального життя” [13]. Це призводить до певних трансформацій культури, нових рішень проблем у процесі “зміни ідентичності” та самоідентифікації. З цього випливає, що чим глибше міжкультурні контакти, тим різноманітніше переживання людиною своєї етнічної ідентичності, як засобу самовизначення і самоактуалізації, тим істотніше вплив на визначення нею культурної ідентичності. Етнічна приналежність людини змушує її визначати себе по відношенню до інших соціумів і світу “зовнішньої культури”, а ідентичність виступає як складна культурна система.

Аналізуючи проблему визначення індивідом культурної ідентичності, британський культуролог Стюарт Холл [14] вважає, що пошук слід вести в діалогічних відносинах між безперервністю історії та постійними зламами в ході її протікання. Уривчастість історії та суперечливість ідентичності визначаються вченим як неминучі супутники постійних суспільних трансформацій. Погляд же на історію як на пряму, безперервну лінію, завдяки ідентичності, дає людям почуття впевненості та приналежності до своєї культури, впливає на їх самоідентифікацію.

Самоідентифікація в процесі суспільних трансформацій – одна з найбільш гострих, “болючих” екзистенціальних питань сучасного світу і людини. Сьогодні самоідентифікація індивіда виступає, на думку Ентоні Гідденса [15], як незакінчений проєкт, що розвивається. Особа просто не може не самооновлюватись, і це не катастрофа, а закономірний соціальний процес, якому відповідає нова філософія часу і самого життя. “Минулі

і кожна нова іпостасі особистості існують в різних площинах, у різних ціннісних системах, і тому не піддаються безпосередньому протиставленню або порівнянню. Переходячи з однієї ідентичності в іншу, людина обирає нову “мову” для самовираження, нові горизонти індивідуального буття ...” [16, 39]. Коли різноманітність особистих ідентичностей ставиться під сумнів, заперечується будь-яка подоба “Іншого” життя, то існує загроза фундаменту свободи вибору, неминучими стають конфлікти, в тому числі і на етнічному ґрунті.

Поняття етнічності є основним при дослідженні таких питань, як передумови, причини, шляхи попередження міжетнічних конфліктів, формування етнічної толерантності, права представників етнічних меншин і т. ін. Тому одночасно з пристосуванням до досвіду новизни, сучасна людина шукає точки опори, справжність і стійкість соціального життя, а різноманіття суб’єктивних позицій і можливостей самоідентифікації в багатому світі культури примушує її знову звернути увагу на міцні, зрозумілі ціннісні індекси, “духовні гени”, верхів’я та захисні функції етнічної культури. Вона (етнічна культура) виступає як осередок норм і цінностей життєдіяльності, інструмент виживання, орієнтація в світі, засіб самовизначення і самореалізації людини в ньому. При цьому межі етнічності спочатку проходять за антропологічними ознаками самоідентифікації людей, які мають спільні родові корені, які поглиблюються в історичний ґрунт генетичної та соціальної єдності.

У контексті дослідження поліетнічного соціуму цікаве припущення, висловлене Кваме Ентоні Аппія, про об’єднання різних ідентичностей у процесі самоідентифікації. Відомий американський філософ і культуролог пропонує визначати в кожній індивідуальній ідентичності ще два внутрішніх виміри – особистісний і колективний. При цьому він вважає, що формування колективних ідентичностей для індивіда служить основою і фундаментом об’єднання в соціальні групи. Обов’язковість ідентичності при цьому не піддається сумніву, оскільки завжди переконує людину у власному “Я” і свободі вибору. Така переконаність формується через діалогові форми прийняття (або неприйняття) індивіда іншими людьми і міжкультурні комуні-

кації. Крім того, ідентичність конституюється переважно через теоретичні постулати, практики, пред'явлені індивіду соціальними інститутами і його ближнім оточенням. На думку дослідника, людина вільна, поставити або не поставити колективні складові в центр своєї власної, індивідуальної ідентичності [17], зробивши особистий вибір. Право вибору, ступінь свободи і усвідомленість можуть привести індивіда або до інтеграції, гармонії з іншими етносами і культурами в соціумі, або до неприйняття, конфлікту та протистояння в ньому. Правом вибору зумовлюється вплив ідентичності на сферу прийняття рішень індивідом, відродження етнічних культурних відмінностей (особистісне) та утвердження національних особливостей культури (колективне).

Схожі погляди на проблему індивідуальної ідентичності і процес самоідентифікації можна знайти у Е. Еріксона, який розглядає ідентичність як психологічну та соціальну категорію. Говорячи про “більш широку” ідентичність – етнічну, національну, цивілізаційну, він припускає мати на увазі сукупність людей, об'єднаних певними історичними, мовними, релігійними і культурними зв'язками, по суті, зачіпаючи проблему міжкультурних комунікацій і говорити про соціальну, цивілізаційну ідентичності. “Ідентичність, – на думку вченого, – це перш за все показник зрілої (дорослої) особистості, витоки і таємниці організації якої приховані на попередніх стадіях онтогенезу.”

Цікаві в цьому напрямку висновки, наведені в статті І. Ю. Зарінова, з символічною назвою “Час шукати спільну мову”, в якій він намагається дати відповідь на питання “кому потрібна ідентичність?”. На його думку, члени поліетнічного і полікультурного соціуму здатні конструювати нові ідентичності як лише вже “історично сформовані, але, з огляду на різні причини, втрачені культурні характеристики і стандарти”. Вчений пропонує називати цей процес не конструкцією, а “реконструкцією”, в результаті якої виникає, на його погляд, активно “шукана етнічна ідентичність” [18, 12].

Побудову нової культурної ідентичності передбачається аналізувати з позиції відкритості, тому що вона постійно пере-

буває в стані змін і трансформацій. Як категорія, ідентичність здатна трансформуватися у свідомості індивідів тільки під час соціальної взаємодії і міжкультурних комунікацій. Багато десятиліть триваючу “суперечку примордіалізму – конструктивізму” можна вирішити таким чином: етнічність (етнічна ідентичність), може бути як штучно сконструйованою, так і мати “реальні” культурні підстави. Сама ж проблема ідентичності повинна бути пов’язана не стільки з питанням “хто ми є?” або “звідки ми прийшли?”, а з відповіддю на питання “ким і якими ми можемо стати?” [14]. Будучи властивістю індивіда (суб’єкта), ідентичність допомагає особистості “дорослішати”, приймати рішення і формувати себе такою, якою її бачить “Інший”.

Динамічно мінливий світ стирає грані, прибирає бар’єри і стіни, що розділяли колись “своїх” і “чужих”. Категорія “ми” сьогодні набуває більш широкого змісту, формулює відповідальність перед майбутнім, призводить до формування міжнаціональних спільнот щодо рішення проблем людства. На думку В. М. Межуєва “не можна сховатися в шкаралупу своєї етнічної чи національної ідентичності, але і в умовах глобальної економіки можна зберігати свою національну ідентичність, надавши їй характер культурної локальності, яка існує в масштабі вже не окремої країни чи регіону, а всього світу” [20, 24]. Можливо, більш перспективною виявиться намічена тенденція осмислення проблем етнічної, національної та культурної ідентичності, так само як і процесів самоідентифікації індивіда на стику багатьох гуманітарних наук. На нашу думку, феномен етнічної ідентичності повинен описуватися і вивчатися на конкретних прикладах, дослідження яких бере соціально-прагматичний характер і повинна враховувати вплив створеної нової ідентичності на соціальну структуру. Цей вплив має супроводжуватися органічним поєднанням імперативів модернізації зі збереженням основи культурної ідентичності, певної наступності в культурі. В іншому випадку, за наявності значних розривів у культурі і формуванні слабко пов’язаних між собою ідентичностей “з різних епох”, руйнується культурна тканина модернізуемого суспільства, і всі вважаємі успіхи модернізації рано чи пізно обертаються її поразками [21].

Ідентичність у сучасних умовах є складною системою, вона складається з безлічі різнорівневих і взаємозалежних компонентів. Ідентичність, спрямована на забезпечення самототожності людини до навколишнього світу, повинна структуруватися відповідно до мінливості соціальних та культурних умов життя (колективна ідентичність) і прийматися індивідом як особистісний вибір (особиста ідентичність). Шукану нову культурну ідентичність можна охарактеризувати як результат взаємодії людей і засвоєння кожним виробленого в процесі соціальної комунікації досвіду і знань. З'ясування механізмів і характеру ідентифікаційних процесів дає можливість регулювання взаємодії етносів, міжкультурні комунікації, запобігати напруженості та конфліктності ситуації. Сучасний процес ідентифікації це – постійний пошук і знаходження оптимальних взаємин між особистістю і суспільством, між людьми в процесі міжкультурної комунікації, пошук гармонії людини з самим собою.

ЛІТЕРАТУРА:

1. Бауман З. Индивидуализированное общество. – М., 2002. – С. 176.
2. Малахов В. С. Неудобства с идентичностью [Текст] / В. С. Малахов // Вопросы философии. – 1998. – № 2. – С. 43-53.
3. Кастельс М. Информационная эпоха: экономика, общество и культура / М. Кастельс – М.: ГУ ВШЭ, 2000. – 608 с.
4. Хюбнер Курт. Нация: от забвения к возрождению / Перевод с немецкого А. Ю. Антоновского. – М.: Канон+, 2001. – 400 с.
5. Taylor Ch. Sources of the Self. The Making of the Modern Identity / Ch. Taylor. – Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996. – 608 p.
6. Kellner D. Popular Culture and the Construction of Postmodern Identity / D. Kellner // Modernity and Identity. – Oxford; Cambridge, 1996. – P. 141, 142.
7. Идентичность // Новая философская энциклопедия: В 4-х томах. – М.: Мысль, 2001. – Т. 2. – С. 78.
8. Intercultural Communication: A Reader / Eds. R. E. Porter, L. A. Samovar. Wadsworth Publishing Company, Belmont, 1999. – С. 6-7.
9. Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. – М., 1979. – 450 с.
10. Садохин А. П. Введение в теорию межкультурной коммуникации / А. П. Садохин. – М.: Высш. шк., 2005. – 310 с.

11. Deutsch K. Nationalism and Social Communication. An Inquiry into the Foundations of Nationality / K. Deutsch. – [2nd ed.]. – Cambridge, Mass. : MIT Press, 1966.
12. Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. – М., 1995. – С. 74.
13. Geertz C. 1987. The Integrative Revolution: Primordial Sentiments and Civil Politics in the New States // Geertz C. The Interpretation of Cultures. – New York: Basic Books. – P. 259.
14. Hall St. Introduction: Who Needs “Identity”? // Questions of Cultural Identity / ed. by Stuart Hall, Paul du Gay. – London : Sage. – 1996. – P. 1-17.
15. Giddens A. Modernity and self identity/ Self and Society in late modern age. – Cambridge: Polity Press, 1991.
16. Сыроедова А. Опыт описания феномена локальности / А. Сыроедова // Человек. – 1995. – № 5. – С. 39.
17. Appiah K. A. Race, Culture, Indentity: Misunderstood Connections // Appiah K. A. Color Conscious. The Political Morality of Race / K. A. Appiah, A. Gutman. – Princeton, N.J. : Princeton UP, 1996. – P. 30-105.
18. Заринов И. Ю. Время искать общий язык (проблема интеграции и различных этнических теорий и концепций) / И. Ю. Заринов // Этнографическое обозрение. – 2000. – № 2. – С. 3-18.
19. Эрикссон Э. Идентичность: юность и кризис / Пер. с англ.; общ. ред. и предисл. А.В. Толстых – М. : Прогресс, 1996. – 255 с.
20. Межуев В. М. Модернизация и глобализация – два проекта “эпохи модерна” / В. М. Межуев // Глобализация и перспективы современной цивилизации / [отв. редактор К. Х. Делюкарров]. – М. : КМК, 2005. – С. 24.
21. Семененко И. С. Глобализация и социокультурная динамика: личность, общество, культура / И. С. Семененко // Полис. – 2003. – 24 февр. – С. 5-23.

УДК 316.344.7

Христина Венгриянок**ЛЮДИНА В ПОЛЬЩІ ТА УКРАЇНІ:
ЦЕНТРАЛЬНЕ/МАРГІНАЛЬНЕ**

У статті розглядається людина в Україні та Польщі через творчість сучасних письменників цих країн, а саме: Ю. Андруховича і А. Стасюка, Л. Дереша та Д. Масловської. Показано центральні та маргінальні ситуації, в яких перебували представники однієї та іншої нації, і з'ясовано, що вагомої різниці між людиною в Україні та людиною в Польщі немає, є різниця місця людини в суспільстві кожної з держав.

Ключові слова: маргінальне/центральне, людина, європеїзація, інтеграція, ментальність, постмодернізм.

Vengryniuk H. Human in Poland and Ukraine: central and marginal.

In the article we demonstrate a person in Ukraine and Poland through the works of modern writers of these countries, namely Andrukhovych and Stasiuk, Deresh and Maslovska. While examining central and marginal situations where the representatives of both nations resided, we saw that there is no substantial difference between a person in Ukraine and a person in Poland. There is a difference in the place of a person in the society of each state.

Key words: marginal/central, a person, Europeization, integration, mentality postmodernism.

Венгриянок Х. Человек в Польше и Украине: центральное и маргинальное.

В статье демонстрируется человек в Украине и Польше сквозь творчество современных писателей этих стран, а именно: Ю. Андруховича и А. Стасюка, Л. Дереша и Д. Масловской. Рассматриваются центральные и маргинальные ситуации, в которых пребывали представители обеих наций, из этого следует, что существенной разницы между человеком в Украине и человеком в Польше нет, есть разница места человека в обществе каждого из государств.

Ключевые слова: маргинальное/центральное, человек, европеизация, интеграция, ментальность, постмодернизм.

Переживши війни, голодомор, радянську владу, сучасна Україна, здавалося би, повинна процвітати з вірою, що довжезна чорна смуга, яка тривала століттями, нарешті змінилася на світлу і так воно й буде. Проте соціальна, економічна, політична та моральні кризи творять з людьми та державою дивні речі, які ми не можемо аналізувати, а лише константувати, бо перебуваємо в центрі невидимої війни, морального зубожіння, в час, коли кожен відчуває апокаліпсис, але ніяк не спиняє його, не приймає в серце ні Бога, ні владу. Ми, сучасні українці, ніяк не можемо налаштуватися на будівництво нової, щасливої держави. Люди, які народилися на передодні “міленіуму”, є “виродками”, бо почали своє свідоме існування начебто й у тихі, мирні часи, але тримають у собі генетичний біль усіх предків. “На щастя, я живу в такій частині світу, де страшенно багато важить минуле. Хтось називає це закоріненістю, а хтось інший – зацикленістю. Сам я не знаю, як це назвати: просто в цій частині світу забагато руїн, забагато скелетів під ногами,” – написав Юрій Андрухович [1, 124]. Наша внутрішня пам’ять дає сигнали воювати, а суспільство, втомлене віковиччям, ніяк не може схаменутися і прийняти те, за що саме боролось. “Люди – застигли шматки пам’яті. Я сам зроблений із пам’яті, жовтуватого-прозорого желатину пам’яті, тож мені легко відчувати пам’ять інших. Мною гойдає, і я притуляюсь до холодної стіни (яка теж у чиїсь пам’яті – у пам’яті людей цього міста). До мене “підходить” і “питає”, чи мені зле. Я не знаю, що це пам’ять служниці у церкві, і я бачу, як спогад про наше спілкування розгортається якимись позачасовими субтитрами, четвертим виміром,” – роздумує й герой роману Любка Дереша “Намір” [5, 101]. Він мав феноменальну пам’ять і вона йому так само зашкодила, як шкодить людям, які пам’ятають біль своїх предків. До есе “Центрально-східна ревізія” Юрій Андрухович обрав епіграф: “Людина вмирає, а її скелет живе вічно” [1, 71] (це слова чотирьохлітнього Габріеля). Його вислів і символізує те, що століття вмирають, а їхні нащадки мають подобу предків. Ми не можемо виправдовуватися кодом пам’яті, але ми й не можемо забути те, що Україна ніколи ще не була щасливою, і це відчуття “вічного бідолахи” переслідує і робить з

нас неповноцінних зневірених істот: “Час стосується лише тих, які мають надію, ніби щось можна змінити, себто невинуватих дурнів” [1, 3]. Літературознавець та критик Олександр Бойченко, який активно досліджує і польську літературу, коментує думку Анджея Стасюка: “Дурість – значно характерніша людська риса, ніж мудрість, а, по-друге, крім часу як надії, є й час як пам'ять” [3, 107]. Співавтор “Моєї Європи” Юрій Андрухович має іншу думку про пам'ять: “Формула людського – це пам'ять плюс надія. Просто це дві дуже людські здатності, що ними прикриваємося у порожнечі” [1, 125].

Українці теж є частиною Європи, але перебуваємо на маргінесах, можливо, нам за межами краще видно центр, бо ми є наче тими ласими спостерігачами, які дуже хочуть у центр, тому мусять пильнувати його, щоб гідно виглядати, якщо таки колись вдасться в нього потрапити. Можливо, це зараз Україні так хочеться європеїзуватися, а з часом, якщо цього так і не станеться, то бажання так само залишиться лише пам'яттю. Це навіть на алузію, пов'язану з книгою “Моя Європа”, про яку ми вже згадували і яку ми далі будемо досліджувати, вона була видана в Україні в 2001 році і на звороті у біографії Юрія Андруховича були такі рядки: “Народився у Станіславі, живе в Івано-Франківську з твердим наміром повернутися до Станіслава”. Через шість років книжка була перевидана у тому самому видавництві. Текст біографії абсолютно був збережений, окрім тих рядків, що автор хоче повернутися до Станіслава і зовсім не через те, що Івано-Франківськ став Станіславом, навіть не через те, що Юрій Андрухович там вже не живе і багато подорожує, просто Івано-Франківськ ніколи не стане знову тим містом, де творився український феномен літератури, де зароджувалися потужні мистецькі угруповання, де двадцять років тому Станіслав був центром літератури в Україні. Івано-Франківськ досі є містом зі значним культурним осередком, але це знову більше пам'ять, ніж реальність. В есе “Центрально-східна ревізія” Юрія Андруховича ми знайшли думку, яка ще більше відбиває існування центру та бажання потрапити в нього: “Будь-яка лірика – це завжди “тепер”, це перебування “всередині” є завжди вищим, вдячнішим і шляхетнішим, бо воно означає

твою включеність, замученість, присутність – на відміну від окремишнього, відторгнутого, відкинутого перебування “поміж” [1, 98].

Темою нашого дослідження є навіть не Польща та Україна, а місце людини в цих країнах. Якби не було б людини, то ніколи не існувало нічого б іншого, а людина з часів гріхопадіння живе не заради щастя чи задоволення, а щоб вижити. Історично нічого не змінюється, рабство та торгівля людьми є актуальними завжди, бо ніхто не хоче пригадати, що первнем усього була, є і залишатиметься людина. Ми пропонуємо в цій статті розглянути людину як центр держави очима польських та українських письменників через призму центрального/маргінального. Центром України є політик, народний артист, відомий митець, а люди землі, шахтарі, будівельники залишаються на периферії, бо їхній труд невидимий, непоцінований, недобачений, хоча ніхто не може обійтися без їхньої праці. Людину притягує зовсім інше: “Краса тіла, літа, краєвиду, смак печива, запах руїн – що завгодно може вибухнути з нас, бо різновидів любові є, на щастя, безліч, а можливостей її відчуті – ще більше” [1, 98]. Але мало хто може описувати красу робочої форми, брудних рук, запаху подоєних корів, усе найпотрібніше відходить на інший рівень – рівень відрази та замовчування. Важливо вміти цінувати, а в нас у країні ми лиш можемо чути про таких людей, коли вибухають шахти чи тонуть кораблі, кому ж потрібні такі посмертні почесті, напевно, й живим не потрібно, це лише підкреслює те, що за життя ніхто не бачить праці однієї людини. І нічого не змінюється, можливо, хтось і вірить, що з часом усе піде на краще, але час минає, ми його проживаємо, а вічні цінності залишаються актуальними завжди. Хоча часом навіть найпрекрасніше може стати потворним, але і воно не зможе викликати більшої реакції за подивування: “У достатньо фантазмагоричному Львові є річка, що стала міською каналізацією. Чотири століття тому нею ходили вітрильники з Балтійського моря, з Данцига й Любека, а змієподібних саргасово-атлантичних вугрів можна було піймати ледь не руками. Нині вона існує в каналізаційних трубах, під бруківкою та асфальтом” [1, 75]. І хто міг тоді, дивлячись на цю природню

красу, подумати, що з часом це стане лише темною водою з поганим запахом та вражаючим хімічним складом після чергових аналізів. Так стається і з людиною, яка втрачається під ритмом життя, під тиском грошей та влади, так вимирають села, міста, країни. Це був дуже примітивний приклад – річка, але вона теж була жива, як душа будь-якої істоти.

Наше суспільство стерло будь-яку межу між моральним та аморальним, між демократією та анархією, між центром і периферією. Своєю нестабільністю ми викликаємо недовіру сусідніх народів, які, можливо, й хотіли би бути ближчими, але ми самі своєю поведінкою викликаємо зворотні дії зацікавлених країн. Хто захоче бачити у Євросоюзі державу, яка має не лише дві мови, а й двох потенційних президентів (і щонайцікавіше – другий президент завжди змінний, опозиція настільки сильна, що періодично люди подекують про можливість громадянської катастрофи). На жаль, Україна умовно поділена на дві “піддержави”: схід та захід (вони мають протилежні погляди на розвиток держави, політику та мову, схід має проросійську ідеологію, а захід тяжіє до Європи). Хоча, можливо, наша безпеність та захищеність в Європі чи коло неї є теж своєрідним міфом, про це говорить Анджей Стасюк, описуючи стан Європи, якщо їй доведеться допомогти іншим країнам: “Європа натягує на голову темно-синє простирadlo ночі й намагається проспати найгірше” [1, 33]. На сторінках “Кримської світлини” ми знайшли цікаву думку Андрія Павлишина, який ділиться своїми здогадками стосовно намірів Росії до України: “Росія пропонує нам повернутися в лоно спільної Вітчизни, православно-цивілізованого простору... Але про що йдеться? Про символічну констатацію, про сферу так званої “символічної політики”. Насправді російська еліта чудово розуміє, що Україна – це тільки зайвий клопіт на її голову. Адже російська провінція zdeградована, населення вмирає, співається, небачених розмірів досягла соціальна апатія, регіони потребують величезних капіталовкладень, не вистачає шляхів сполучення, які зв’язали б усі регіони в один єдиний економічний організм... Тому Росії не до України, тій просто вигідно, щоб ми на словах говорили, декларували, що є союзниками, братами, що україн-

ський народ є відданим “хлопчиком-помагайчиком” Росії. Це був би козир у внутрішньоросійських справах, використовувався б він для піару, це лестило б імперським почуттям росіян... Україна у цьому випадку мала б дотримуватися певних правил гри. Слід було б говорити, що Сталін це добре, Голодомору не було, а якщо і був, то це були лише “перегини” на місцях, найбільшим цивілізаційним здобутком людства є перемога Радянського Союзу у Другій світовій війні, ну, і ще пару якихось дрібничок... За це Росія давала б нам трохи дешевший газ, платила б ще якимись преференціями, поступово охоплюючи Україну своїм бізнесом... А ще бажано, щоб хохли не вистромялися зі своєю мовою, а сиділи б десь тихо по нірках зі своєю мазепофілією і бандерівщиною” [6, 1]. Знаючи усе це, більша частина наших громадян усе одно бажують бути російськими рабами. Описувати всі проблеми України недоцільно, бо про них і так відомо, головне знайти шлях їх подолання. Основним завданням є втримати державу і націю, не розпустити її, не приєднатися до іншої країни. “Відсутність держави або народу стає жахіттям для спільноти, що її учасниками були цей народ чи ця держава,” – власне це і відбувається з Україною та її суспільством [1, 42].

Україно-польські стосунки були різними упродовж усієї історії держав. Оскільки ми є сусідами, то не можемо не викликати інтерес одне у одного, проте Польща активно почала звертати увагу на Україну саме після “Помаранчевої революції”. Навіть зараз, коли культ влади, за яку боролася більша частина українців, розвіюється, поляки все одно пишаються нашою небайдужістю та сміливістю. Ми постали в їхніх очах символом свободи та правди. Поляки бачать у нас поціновувачів своєї культури, традицій, щирих борців за свою самобутність. Польська молодь часом признається, що їхні батьки хочуть, аби вони одружилися з українцями, кожна сім’я пояснює це по-різному, дехто хоче продовжити український рід, а більшість просто кажуть, що українці дуже вродлива та працьовита нація. Інтерес Польщі до України в останні роками помітний навіть тому, що студенти з інтересом вивчають українську мову, вступають на факультети україністики, створюються місця, де може зустрі-

чатися українська громада, а це не лише етнічні українці, а й шанувальники всього українського. Так само і в Україні, особливо на заході, є багато польських товариств, навіть є школи, де польську мову вивчають як другу іноземну, організовуються вечори польської літератури, приїжджають польські письменники, бо останнім часом польська література, особливо сучасна, почала перекладатися і друкуватися в періодичних виданнях та навіть виходити окремими книгами. Взагалі відбувається двостороння активна популяризація літератури. Українські та польські літературознавці активно досліджують літературу одне одного. Відомо, що літературознавці дуже захоплені тандемом польського письменника Анджея Стасюка та Юрія Андруховича, які мають навіть спільну книгу есеїстики під назвою “Моя Європа”. “Улюбленим українським письменником Анджея Стасюка є Юрій Андрухович. Улюбленим польським письменником Юрія Андруховича є Анджей Стасюк” [3, 107]. Олександр Бойченко вважає, що ці письменники є абсолютно різними, аналізуючи їхні романи, самі зможемо в цьому переконатися.

Насправді всесвіт страждає від “постмодерної вичерпаності”, людей замінює техніка, почуття “можна” купити за гроші, нівелюється спокій як основна людська цінність. Повертаючись назад, ми добре бачимо, що все колись вже було, що майбутнє – це лиш проекція минулого і нічого насправді не змінилося, окрім нових механізмів, які начебто можуть замінити абстрактні іменники людини. Якщо немає видимої війни, то ми її морально відчуваємо глибше, ніж тоді, коли тілесно вмирили, якщо у нас немає голодомору, то кисневий голос паралізує мізки суспільства, анархія у новому одязі заповнює світ і нікому від того не тісно, лиш час від часу пам'ять чи сни повертають людей до реальності. Якщо дивитися глобально, то людина не є ні центром держави, ні центром соціуму, ні центром віри, вона класифікується лише як створіння, колись створене Богом, це лише єдиний носій майбутнього і минулого, бо ніхто інший не може передавати пам'ять з покоління в покоління. Слабші країни хочуть зближуватися з сильнішими, вдосконалюватися, розвиватися культурно, багатіти, асимілювати-

ся, хоча насправді світ один і кордони – це лише єдина можливість уберегти тіло, а не душу, тут йдеться про збереження етнічної краси, бо для кожного розуміння краси є різним. Оскільки ми досліджуємо есе Юрія Андруховича “Центрально-східна ревізія”, то можемо згадати, що автор не вірить в те, що Україна у недалекому майбутньому буде країною, де люди зможуть почуватися щасливими і захищеними. Навіть на одному з останніх львівських форумів видавців він наважився сказати, що Україна є безповоротно втраченою державою, і зовсім не тому, що він не є патріотом чи мало любить свою Батьківщину, просто допоки українці не зрозуміють, що найбільшою цінністю є не слава чи гроші, статус чи оболонка, а лише людина, доти ми залишатимемося такими, як нас назвав автор. Письменник за своєю сутністю вже є маргіналом, бо виконує роль фільтра та каталізатора суспільства, він бачить все під іншим кутом, навіть якщо цей кут більше нагадує коло, проте навіть з такої (чи то романтичної, чи навпаки, скептичної) території для спостереження, краще видно усе, що відбувається перед нею. “Центрально-східна ревізія” Юрія Андруховича є мрією, навіть міфом, він реально дивиться на речі, не оспівуючи те добро, яке не є нашим, і не принижує своє, рідне. Це швидше роздуми мудрого письменника, який багато подорожував і щиро сподівається, що колись і на нашій землі держава вболіватиме за кожну людину, як за цілу націю. Ми, українці, маємо таке багатство – землю, але ми розпродуємо її іноземним магнатам, обмінюємо вічне на миттєве: “Земля завжди чогось варта. Це єдина у світі певність, це ґрунт під ногами. Гроші знецінюються, палаци горять і добірні стада худоби падають під землю. Але самій землі не станеться нічого – це найтвердіша вартість” [1, 81]. Земля була завжди першим, чим славилася Україна, колись люди помирили за землю, присвячували їй романи та фільми, а тепер земля залишилася святою лише для тих, хто зумів прийняти від предків любов до неї, або знає, як добре можна на ній заробити. І навіть знаючи, які у нас ґрунти, які у нас природні ресурси, ми все одно хочемо чогось іншого, бо, як каже Анджей Стасюк, “матеріологія завжди мала перевагу над географією” [1, 9].

Якщо продовжувати розглядати позицію співавтора “Моєї Європи” – Анджея Стасюка, то можна лише подивуватися його світогляду, адже письменник описує різні країни і по-різному характеризує їх, проте у нього немає бажання бути десь інде, він є там, де він є. Звісно, це можна пояснити, що він і так народився й живе у державі, яка піклується про людей, де він відчуває себе захищеним і може творчо розвиватися. Анджей Стасюк зауважує, що Польща навіть на карті виглядає найгарніше: “Так от – з усіх європейських країн моя Вітчизна має безумовно найгарніші обриси. Адже вона наближається до ідеалу, що ним є круг. Жодна інша європейська держава не посідає кордонів, окреслених так розумно, кордонів, що нагадують просвітницьку геометричну модель, покликану дати уявлення про ідеальну державу, в якій задбано про гармонію між простором і центром, себто між владою і підданцями” [1, 13]. Автор сам пояснює, що його країна вміє тримати в собі і центр, і маргінес, що вони не конфліктують між собою, що навіть те, що для країни є особливим, або, знову доречніше назвати, маргінальним, вона розуміє і підтримує. Ось чому і письменнику так затишно на Батьківщині. Якщо звернутися до праць російського вченого Станіслава Гуріна, який досліджував маргінальність, то він запевняє, що маргіналами в більшості випадків є диваки, тобто яскраві особистості суспільства. Анджей Стасюк є письменником, то його участь в країні не нівелюється, а достойно винагороджується. За Станіславом Гуріном, маргінальність часто асоціюється з так званими “людьми дна”, але ці люди можуть вижити у суспільстві, що не заважає їм, оскільки: “Хочеш бути цілим – дозволь собі вигнутися” [4, 1]. Держава, щоб тримати суспільство в цілісності, звертає увагу на всіх і на кожного окремо. Так, виливає, що для Польщі кожна людина є центром, який потім є основною частинкою великого центру. “Поняття центру і центральності, за справедливим твердженням Кастильйо, “пов’язане з владою як у просторових, так і в політичних вимірах; ті, що займають центр, часто сприймаються як особи більш цікаві, ніж інші смертні. Таким чином, центр бачиться як точка відліку, яка випромінює владу, і, відповідно, ті, кому вдалося захопити центр або ідентифікуватися з центром,

отримують владу. На відміну від центрального, можна логічно припустити, що периферійне сприймається як безвладне, не гідне інтересу чи уваги, позбавлене поміркованості” [8, 619]. Тобто навіть маргінальне є центром і центральне залишається теж центром. Польща дотримується класичного тлумачення маргінального/центрального – маргінальне і є центральним [8, 619]. Навіть Анджей Стасюк воліє бути маргіналом, мешкаючи на маргінесах: “Не будши ніколи вболівальником великих рівнин, я так само не належу до великих фанів центру. Жити в центрі означає жити ніде, якщо жити в кожний бік однаково близько чи так само однаково далеко, з’являється відраза до мандрів, оскільки світ починає нагадувати одну суцільну діру” [1, 14]. Автор не боїться вийти за межі, бо і там він не відчуває себе зайвим.

Для того, що б краще продемонструвати, що таке маргінали суспільства, і для того, щоб переконатися, що вони є і в Україні, і в Польщі, розглянемо романи польської письменниці Дороти Масловської “Польсько-російська війна під біло-червоним прапором” та українського письменника Любка Дереша “Намір”. Ці автори є феноменами своїх літератур, бо вони у підлітковому віці написали книги, які стали бестселерами. Надзвичайно цікаво, наскільки типологічно автори є подібними, вони майже однолітки, змогли стати відомими після своїх перших книг, романи “Польсько-російська війна під біло-червоним прапором” та “Намір” вийшли одного року, тематика цих книг є дуже близькою. Основним гаслом є свобода у будь-якій іпостасі. Свобода як життя, свобода як ціль, свобода як протест. Їхні романи нагадують якусь наркотичну галюцинацію з реальними подіями та людьми. Якщо дивитися з точки зору соціуму, то герої тут маргінальні, але якщо шукати центр в їхніх романах, то його можна віднайти, проте все одно цей цент буде дорівнювати групі людей, які хочуть вижити у своєму самовбивчому житті. Існування героїв обох романів схоже на миттєву утопію, але воно має якусь таку енергетику, що забувається уся приреченість буття і хочеться з ними зануритись в осередок їхнього перебування, бо воно виглядає надзвичайно привабливо, хоч і пахне швидким закінченням. Письменники описують ре-

альне життя підлітків, їхні бажання та стратегію розвитку, яка змінюється щомиті і якої насправді не існує. Молода авторка Дорота Масловська веде невидиму, моральну боротьбу з росіянами, вона звинувачує їх у всіх проблемах польської еліти, звинувачує у несмакові, в бажанні породжувати анархію та розбрат. Д. Масловська ніколи не називає росіян росіянами, єдине слово, яким вона означила їх, є “кацапи”, навіть назва книжки є дещо змінена, бо у романі дівчина не називає війну польсько-російською, а лише польсько-кацапською: “Він хвилю мовчить, а потім починає, що вроді ми останнім часом воюємо з кацапами під біло-червоним прапором” [7, 17]. “Тоді вона питає, чи я знаю, що зараз на наших землях іде польсько-кацапська війна під біло-червоним прапором, що точиться межі щирими поляками та кацапськими злодіями, котрі крадуть у них акцизні марки, їхній нікотин” [7, 52]. “Вона питає, чи хочу я сигарету. Кажу, що коли кацапську, то дуже дякую, я вмиваю руки від такого розкладу, бо не хочу вляпатися в якусь там русофілію. Вона на це, що ніколи не курила кацапських” [7, 154]. “А що ти думаєш про політику, про всю цю польсько-кацапську війну?” [7, 186]. Герої роману Дороти Масловської мають таке презирливе, зневажливе ставлення до усього російського. Усі маргінальні герої її роману безперестанно вживають наркотики, спиртні напої, тікають з дому, зневажають аристократію та еліту. На жаль, для підтвердження цієї думки ми не можемо цитувати рядки з роману, бо він перенасичений ненормативною лексикою. У творі скрізь впливає символ червоно-білого знамення, прапору Польщі, він з’являється у найнеочікуваніших моментах, що і є ознакою її патріотизму та любові до рідного. Цікаво, що письменниця має зовсім новий погляд на польську владу, який озвучує герой її роману: “Я радже згоджуся на податки і змагаю за державу без податків, в якій мої батьки не будуть дерти із себе кишки заради того, щоб усі ті мажори в халатах дерли із себе кишки заради того, щоб усі ті мажори в халатах мали власні хати й номери телефонів, тоді як насправді все інакше. Що я вже, зрештою, казав – що економічна ситуація в країні категорично лажова, уряд цілком і повністю до дупи і, кажучи двома словами, влада слабка” [7, 18]. Щоправда треба

зважати, що роман був написаний у 2002 році, але до нас він потрапив, в українському перекладі, чотири роки опісля, як вийшов у Польщі. Маргінальний світ молоді авторки представляється описом бездуховного, атеїстичного суспільства. Авторка особливо не засуджує його, лише констатує, що молоде покоління відвертається від релігій та віри: “Вона на це робить таке зізнання: “Не знаю, чи ти знаєш, але я не вірю в Бога. Бога немає, бо він рокував своїх дітей на муки й смерть. Бога немає, от і все. Ані в костелі, ані ніде. Я категорично в це не вірю, хоч би не знати, як мене переконували б. Є тільки диявол. Жоден аргумент не змінить моїх поглядів, аби я від них відмовитися. Це єдине, що я скажу тобі на цю тему. Чорна Біблія, ти мусиш її прочитати, проаналізувати, бо це моя настільна книга в усьому економічному ліцею, моя найкраща школа поглядів. Особливо розділ, у якому йдеться про так званих енергетичних вампірів, які забирають із тебе енергію, не полишаючи тобі нічого, такі от люди” [7, 65]. Далі вона описує свій світ у ще жорстокішій реальності – довкола малолітні наркомани, борці з депресією, претензійні максималісти, але все це подається легко і гумористично, в кінці роману нічого не змінюється, бо молодь залишається молоддю, а війна з “кацапами” триває.

Українське молоде суспільство нічим не краще і нічим не гірше від польського, між ними навіть можна поставити знак рівності. Ті самі максималістські ілюзії, особливо у стані дурману чи ейфорії, який викликають наркотичними речовинами, той самий міф безкорисності, ті ж пошуки пригод та проблем. Любко Дереш описує це все дещо спокійніше, ніж Дорота, проте вони не єдині письменники сучасного покоління, але навіть ці їхні романи є дуже схожими. Любко Дереш теж незадоволений своєю державою, він називає її крайною приспаних, у якій нікому нема до нього діла [5, 57]. Письменник зумів змалювати у своєму романі прекрасне відчуття любові. Але живучи у суспільстві таких, як він, навіть відчуваючи щось надзвичайне, він може прирівняти спілкування з нею, як гарно випитий напій після якого не буває будуна, як в нього було з іншими. Здається, автори обох романів борються за те, щоб таких, як вони було більше, щоб перестати бути меншістю суспільства: “Якщо

одна людина бачить світ по-іншому, ми кажемо, що вона дивна, або що вона божевільна. Якщо мільярди людей бачать світ по-іншому, ми називаємо це іншим світоглядом” [5, 189]. Молоді письменники-маргінали бажають змаргіналізувати суспільство, але якщо польській авторці в її країні це можливо, то для України це утопія, адже держава мнимо підтримує центр суспільства, не говорячи вже про його периферію. Олександр Бойченко представлених авторів називає феноменом: “І хай їх дуже мало, і хай ніхто з них ніколи не стане “великим письменником”, і не напише жодної трилогії про героїчне минуле заснованого безпосередньо Велесом рідного села, і не отримає за це державної премії, і не сформує парламентської більшості, і не врятує націю, і не вмре наглою смертю у нерівному бою на рівному місці... Нехай. Але нехай вони збережуть дві культивовані Любком Дерешом цінності: безмежну мікроскопічну любов. Бо тоді без усього іншого можна легко обійтися” [2, 125].

Дослідження мало на меті показати, що в Польщі людина перебуваючи чи в центрі, чи на маргінесі, може відчувати себе зовсім на протилежному боці від свого місця, бо де людина не була б, вона почувається центральною. В Україні і центр, і маргінес є хиткими, а маргінес набув статусу відчуженості та має негативну семантику, тому перебування там є набагато складнішим. Розглянувши польських сучасників та аналізуючи молоде суспільство з романів, ми побачили, що вагомої різниці між людиною в Україні та людиною в Польщі немає, є різниця місця людини в суспільстві кожної з держав. Наш своєрідний антропоцентризм не є бажанням перетворити світ у поклоніння людині, у возвеличення її, чи окультування, це є простим проханням звернути увагу на людину як на окремий центр. Хочеться закінчити віршем Юрія Андруховича, який є інтерпретацією іншого поетичного твору:

Звільнити майбутнє від минулого?

Звільнити минуле від майбутнього?

Звільнити нас від нас?

Звільнити мене від мене?

Звільнити людину від скелету? [1, 127]

Було б добре, якби ці рядки містили б не запитання, а стали б гаслом для українського народу, бо вже час побороти страх змін і звільнитися від комплексу, закладеного пам’яттю, можливо, тоді ніхто не сумніватиметься, чи місце Україні в Євро-союзі.

ЛІТЕРАТУРА:

1. Андрухович Ю., Стасюк А. “Моя Європа” / Андрухович Юрій, Стасюк Анджей, – Львів : “Класика”, 2001. – 130 с.
2. Бойченко О. Любко, браття, любко! / Олександр Бойченко // Щось на кшталт шотокуа. – Івано-Франківськ : Лілея-НВ, 2003. – С. 123 – 126.
3. Бойченко О. Стасюк є Стасюк... / Олександр Бойченко // Щось на кшталт шотокуа. – Івано-Франківськ: Лілея-НВ, 2003. – С. 106 – 109.
4. Гурін С. Маргінальна антропология / Станіслав Гурін. – Режим доступу до джерела : www.zipsites.ru/books/marg_antropologiya/
5. Дереш Л. Намір / Дереш Любко. – К. : Дуліби, 2006. – 296 с.
6. Лашенко С. Українсько-польські стосунки в контексті євро інтеграції / Сергій Лашенко. – Режим доступу до джерела : <http://svitlytsia.crimea.ua/index.php?section=article&artID=57>
7. Масловська Д. Польсько-російська війна під біло-червоним прапором / Масловська Дорота. – Харків : Фоліо, 2006. – 286 с.
8. Павличко С. Проблема маргінального/центрального в теорії Мішеля Фуко / Соломія Павличко // Теорія літератури. – К. : Основи. – С. 619 – 622.

УДК 316.422:17.023.36

Ігор Руденко

ІННОВАЦІЇ ЯК ВИЯВ КУЛЬТУРНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ

У статті розглядається проблема інновацій в контексті творчих можливостей особистості. Потреби та умови існування людини – першопричини нововведень. Творчість є специфічно людський спосіб освоєння і перетворення дійсності. Креативна діяльність особистості – неодмінна умова формування культури.

Ключові слова: інновація (нововведення), творчість, культура, прогрес, свобода.

Rudenko I. Innovation as the demonstration of the cultural identity.

The problem of innovation in the context of the creative potential of personality. People's needs and conditions as the origin of innovation. Creative work is a specific human way of perception and transformation of the reality. Creative activity of the personality is a precondition of the formation of the culture.

Key words: innovation, creative work, culture, progress, freedom.

Руденко И. Инновации как проявление культурной идентичности.

Рассматривается проблема инноваций в контексте творческих возможностей личности. Потребности и условия существования человека – первопричины инноваций. Творчество это специфически человеческая способ познания и преобразования действительности. Креативная деятельность личности – необходимое условие для формирования культуры.

Ключевые слова: инновация, творчество, культура, прогресс, свобода.

Історія людства йде пліч-о-пліч із інноваціями, котрі з одного боку становлять її зміст, а з іншого – спричинюють поетапне просування. Наші предки, котрі використовували кам'яні знаряддя, лук і стріли, освоїли скотарство, землеробство, ремесло, побудували державу, почали використовувати гроші – займалися епо-

хальними нововведеннями, завдяки яким людина пішла вперед. Про це немало написано. Однак постає доволі складне запитання: як співвідноситься особистість із інноваціями? Чи завжди нововведення несуть у собі прогрес? Іншими словами порушується проблема культурної ідентичності у її глобальному контексті. Розгляд цього питання передбачається через розкриття творчих можливостей людини, котрі лежать у основі нововведень. Під інновацією ми розуміємо не будь-яке нове, а якісну характеристику, властивість того чи іншого предмета, явища, процесу, виникнення якої пов’язується із творчою активністю людини.

Будь-яка інновація не може з’явитися сама по собі. Вона потребує творця як мислячого суб’єкта. Останній долучається до процесу творення завдяки наявності свідомості як здатності не лише відображати, а й перетворювати дійсність. Цілком зрозуміло, що нововведення не можна звести до спроб людини забути про свої буденні клопоти та негаразди. Хоча певний сенс має і цей чинник. Однак одна із основних першопричин для появи інновацій стоїть поруч із потребами людини. Вони є своєрідним каталізатором, котрий скеровує усі творчі сили особистості на вироблення нової якості, властивості речей, систем, технологій. Це суб’єктивна за своїм характером причина. Об’єктивною є постійно змінюване середовище, що оточує людину і суспільство (природне, соціально-економічне тощо). Останнє спонукає особистість на пошуки нових шляхів пристосування до нього. Іншими словами, вона має постійно вдаватися до креативності, котра складає суть її існування. Саме життя людини йде паралельно із її творчістю. На підтвердження цієї тези досить доречними є слова О. Старовойтенко: “Творчість – атрибут повноцінного життя особистості” [4, с. 168].

Таким чином, будь-яке нововведення становить собою єдність об’єктивного і суб’єктивного начал. Для того, щоб ці тези не виглядали абстрактно, ми пропонуємо розглянути приклади окремих нововведень. Так, наприклад, якщо розглядати Болонський процес як інновацію у освіті, то, з одного боку, вона буде породжена потребою людини в отриманні ґрунтовної освіти, а з іншого – саме інформаційне суспільство, реалії життя визначатимуть її відповідно до принципу: знання – це найбільша цінність.

Цей приклад дає змогу простежити, що потреби і бажання людини щось якісно удосконалити, змінити, впливають із самої дійсності. Так, зокрема, удосконалення зброї, створення нових її прототипів пов'язано із ситуацією загострення відносин між окремими державами. При цьому суб'єктивна причина полягає у потребі захисту людини від можливої небезпеки. Об'єктивною – можуть бути сировинні ресурси чи інші чинники, не залежні від людини. Але, разом з тим, саме останні напштовхують одні країни до захоплення інших.

Варто звернути увагу також і на те, що сама здатність до творчості притаманна лише людині. Тільки особистість може формувати культуру як спосіб свого буття у природі. Спробуємо проаналізувати зміст цього твердження. Особливість людини полягає у тому, що перш ніж створити певну річ реально, вона будує її у своїй голові, тобто мислить. І лише після цього предмети постають матеріально. Окрім цього, загальним принципом життєдіяльності людства є здатність формувати те, що диктується умовами його існування.

Щоб не виникало сумнівів щодо істинності даних тверджень, ми пропонуємо порівняти діяльність людини, наприклад, із діяльністю птахів. Кожного дня особистість щось творить. Сьогодні вона будує житло відповідно до своїх життєвих потреб. Завтра, можливо, буде удосконалювати певне обладнання, наступного дня ще щось. На відміну від цього, птахи і сьогодні, і завтра, і післязавтра, доки вони залишаться самі собою, будуть будувати свої гнізда, і нічого іншого, окрім них самих. Все це дає змогу констатувати, що останні реалізують у своїй діяльності програму, закладену у їх тіло природою, і нічого іншого, окрім своїх гнізд, вони будувати не в змозі, у зв'язку з природними причинами. Тому в них і не може бути потреби у чомусь іншому, що не передбачене інстинктом. На основі цього можна констатувати, що творчість є передусім здібністю людини, бо лише вона мислить, уявляє, фантазує. Тоді як природа не здатна вийти за власні межі.

Однак, незважаючи на наявні відмінності між світом природи і світом людини, врешті-решт вони певним чином пов'язані між собою. Цей взаємозв'язок проявляється у тому, що людина, до-

лучаючись до творчого процесу, за висхідний матеріал своєї діяльності використовує природу. Перетворюючи предмети природи, особистість творить не просто інші речі, але теж природні, а речі людські, культурно-історичні, із самого початку їх виробництва призначені для задоволення певних потреб. А. Сорокін, аналізуючи думки Е. Льєнкова, писав: “Предметне тіло людської цивілізації являється свого роду дзеркалом, що відображає свого творця, його діяльнісні сили і можливості” [3, с. 90]. І з огляду на це предмети, створенні особистістю, за своїм змістом не можна звести до предметів природи як таких. Окрім вищезазначеної складової, вони несуть у собі відблиск самої особистості. Відповідно до цього, ми можемо заперечити російському філософу М. Бердяєву, котрий стверджував: “Творчість є приростом енергії не із іншої енергії, а із нічого” [1, с. 141].

Таким чином, людина співвідносить себе із інноваціями через власні потреби, і самим актом творення, ініціатором, активним суб’єктом якого виступає вона сама. Однак будь-яке нововведення досягає своєї завершеної форми після свого визнання людством. Сама особистість побудована так, що їй, із одного боку, цікаве усе якісно нове, але в той самий час у неї виникає і певний страх перед ще невідомим. Така подвійність пояснюється психологічною установкою людини, що всі нововведення є обов’язково кращими у порівнянні із передуючими їм предметами, технологіями, але разом з тим викликає і певні побоювання, котрі пов’язані із їх незнанням. Так, спілкування за допомогою всесвітньої мережі Інтернет: на перший погляд це справді прогресивне начало, привабливе для людства передусім можливістю бути почутим із будь-якої точки планети, а з іншого боку – породжує сумніви щодо надійності цієї новації. Перевірка нововведення на практиці дає можливість усвідомити всі її переваги.

Однак доволі не всі інновації можуть претендувати на своє абсолютне визнання. Рівень цінності останніх можна пояснити тим, на скільки вони будуть корисні людству. Але тут ми знову ж таки наштовхуємося на суперечку. Остання полягає у тому, що більшість нововведень містить у собі начала як добра, так і зла. Те, що в одних випадках корисне, може мати зовсім інший зміст в інших. Зокрема, мобільний телефон у плані спілкуван-

ня становить велику цінність для людини, але не можна приховати його негативний вплив на здоров'я кожної особистості. Проте існують і абсолютно безпечні, а отже, значимі для людини інновації, наприклад, технології щодо обмеження шкідливих викидів у атмосферу.

Подібних прикладів у різних сферах суспільного буття можна навести безліч. Усе це дає можливість констатувати подвійність природи інновацій. Проте ми не можемо повністю відмовитися від нововведень, котрі є продуктом творчості, оскільки це приведе до загострення іншої проблеми – свободи. Окрім цього, виступивши із заявою гострого неприйняття інновацій, людство тим самим виключає можливість прогресу. Однак, поряд із цим, не слід підтримувати всі без винятку інновації, оскільки це призведе до більшого загострення всезагальних проблем – глобальних, а отже, поставить під загрозу наше існування. За такої складної ситуації єдино можливим варіантом виходу із глухого кута є потреба у обмеженні вседозволеності творчості, у гармонійному співіснуванні нововведень із людиною та природою. Досить доречними є слова В. Кутирева: “Перед людством стоїть завдання, не відмовляючись від творчості, підпорядкувати його цінностям гуманізму, що являються, в сутності, специфічною конкретизацією ідей добра і блага” [2, с. 77]. Кожна особистість має усвідомити, що подальше її життя знаходиться у її руках. Саме від того, які пріоритети людство поставить на перший план, буде залежати подальший хід історії.

ЛІТЕРАТУРА:

1. Бердяев Н. А. Философия творчества, культуры и искусства : в 2-х т. / Н. А. Бердяев. – М. : Искусство, 1994. – (Серия “Русские философы XX века”). – Т. 1. – 1994. – 542 с.
2. Кутырев В. А. Осторожно творчество! / В. А. Кутырев // Вопросы философии. – 1994. – № 7-8. – С. 168-173.
3. Сорокин А. А. Идеальное, творчество и развитие человека / А. А. Сорокин // Вопросы философии. – 2009. – № 6. – С. 82-91.
4. Старовойтенко О. Б. Філософський смисл творчості й психологічні моделі самопізнання творчої особистості / О. Б. Старовойтенко // Філософська і соціологічна думка. – 1991. – № 10. – С. 168-173.

УДК 130.2

Андрій Чаус

СТРАТЕГІЇ ІДЕНТИЧНОСТІ В СИТУАЦІЇ ПОСТМОДЕРНУ

Окреслено проблеми ідентичності в ситуації постмодерну. Зазначено, що сутнісною рисою постмодерну стає граничне загострення проблеми свободи як пошуку й відтворення норм і цінностей у горизонті актуалізації власної особистості. Цей новий ракурс свободи представлено як антропологічний “ключ” до розуміння стратегій ідентичності в цивілізації постмодерну.

Ключові слова: ідентичність, ситуація постмодерну, особистість, свобода, медіативність.

Chaus A. The strategies of identity in postmodern situation.

Identity problems in a postmodern situation are designated. The limiting intensification of a problem of freedom as a search and a reconstruction of norms and values in horizon self-actualization becomes characteristic feature of a postmodern. This new perspective of freedom is presented as an anthropological “key” to understanding of strategy of identity in postmodern civilization.

Key words: identity, postmodern situation, person, freedom, transition.

Чаус А. Стратегии идентичности в ситуации постмодерна.

Обозначены проблемы идентичности в ситуации постмодерна. Характерной чертой постмодерна становится предельное обострение проблемы свободы как поиска и воссоздания норм и ценностей в горизонте актуализации собственной личности. Этот новый ракурс свободы представлен в качестве антропологического “ключа” к пониманию стратегий идентичности в цивилизации постмодерна.

Ключевые слова: идентичность, ситуация постмодерна, личность, свобода, медиативность.

Проблема пошуку нових стратегій ідентичності в сучасному світі постала внаслідок низки взаємопов'язаних чинників, вихідним серед яких, на нашу думку, є поруйнування культурних парадигм традиційної цивілізації, яка визначала усталеність смисложиттєвих і діяльнісних стереотипів життя. Натомість, починаючи з доби Відродження, формується культурна парадигма Модерну, у якій людина припиняє ідентифікувати себе з образом Божим та вважає себе своєрідним “центром Всесвіту”, який може довільно визначати смислові і діяльнісні орієнтири власного життя. А відтак, усі усталені смисли і цінності життя можуть бути поставленими під сумнів і навіть бути цілком запереченими. Спочатку така тенденція розвитку викликала великий ентузіазм у провідних представників європейської культури, однак незабаром виникає і прямо протилежне переживання – відчуття покинутості у спустошеному, обезбоженому, “мертвому” світі. Це переживання чи не найпершим висловив Паскаль, а пізніше воно набуло розгорнутого вираження (і певною мірою подолання через повернення до традиційних смислів і цінностей) у С. К'єркегора і Ф. Достоєвського. Втім у ХХ столітті основна тенденція розвитку цивілізації Модерну дійшла свого граничного стану, з одного боку, у тоталітарних суспільствах та відповідних ідеологіях, а з іншого – у формуванні “споживацького суспільства” в економічно розвинених країнах світу. Це парадоксальним чином поєднується із визнанням незаперечності вічних загальнолюдських цінностей. У результаті своєрідного “перехрещення” цих процесів постає новий тип цивілізації, який набув назви “постмодерн”.

Постмодерн можна визначити як радикально плюралістичний тип цивілізації, що всіляко намагається уникнути будь-якого “примушення” людини до прийняття тих або інших цінностей, світоглядних орієнтацій та життєвих стратегій. Місце “великої теорії” постмодерну посідає концепція Ж. Ф. Ліотара, що тлумачить його як тип культури, де відсутні “метаоповіді” (meta-recits), тобто загальноновизнані “першотексти”, які б містили в собі “першосмисли”, що остаточно, принципово пояснюють як світ у цілому, так і всі його окремі явища. Натомість, за Ж.-Ф. Ліотаром, для постмодерну є визначальною конку-

ренція й суперечка (*différend*) різних способів світосприйняття, причому останні являють собою лише “мовні ігри”, серед яких жодна не має ніяких “привілеїв” щодо інших. Якщо в традиційних цивілізаціях роль “метаповіді” належала релігії, у модерній цивілізації – науці, то у цивілізації постмодерну вони обидві втрачають цю функцію. Відсутність “метаповідей” стосовно особистісного буття означає, насамперед, принципову некоріненість індивідуальної культурної свідомості в універсальних, загальних культурних смислах.

Очевидно, що в умовах радикального плюралізму (як тенденції і реального чинника культурного розвитку сучасних суспільств) надзвичайно загострюється проблема культурної самоідентифікації особистості, оскільки в цих умовах не існує ані “автоматичного” засвоєння традиційної культури, ані обов’язкового її заперечення, характерного для Модерну. Відтак, людина має вибудовувати стратегії ідентичності, виходячи тільки з власного розуму і волі до досягнення й відтворення культурних змістів. Це, своєю чергою, означає, що сутнісною рисою постмодерну стає граничне загострення проблеми свободи, насамперед, у тому смислі, що тепер свобода – це не тільки свобода вибору поміж вже заданими культурними нормами й антинормами, цінностями й антицінностями, як це було у попередні часи, а передусім, – це свобода пошуку й відтворення норм і цінностей у горизонті актуалізації власної особистості. Цей новий ракурс свободи і є, на нашу думку, антропологічним “ключем” до розуміння стратегій ідентичності в цивілізації постмодерну.

Категорична відмова від “загального”, від абсолютів, підтверджених багатьма тисячоліттями загальнолюдського досвіду, сама по собі, справді, є певним проявом людської свободи, – але найпримітивнішим її проявом: свободою примхливого заперечення, а не свободою творчого досягнення. Фактично така відмова є, за виразом М. К. Мамардашвілі, станом справжньої “антропологічної катастрофи”, оскільки призводить до втрати специфічно людських вимірів буття, його редукції до безглузлого функціонування та споживання. Однак відмова від фундаментальних смислів (абсолютів) культури не є лише ре-

зультатом заперечення, – вона зумовлена цілком об’єктивними структурними трансформаціями цивілізаційного простору самореалізації людини в сучасному світі. “Примхливе заперечення” насправді є набагато більш невільним за своєю суттю, ніж навіть наївне і безальтернативне засвоєння заданої системи цінностей, оскільки воно потребує певного зусилля, духовної праці, без якої ціннісна сфера не може бути досягнена взагалі. Натомість, постмодерна гра з плюральними смислами й цінностями насправді спокушає саме тим, що тут можна обійтися без копіткої праці та зусиль, віддаючись у владу егоцентричних бажань, а це і є найгірший вид людської несвободи. Крім того, специфічна для постмодерну несвобода має власні структурні параметри, які доволі жорстко зумовлюють цей тип світовідношення, а тому відчуття “грайливої свободи”, зазвичай притаманне людині постмодерну, у дійсності виявляється суцільною самооманою.

Оскільки постмодерна людина все ж не втрачає остаточно здатності до культурного зусилля (хоча воно тепер набуває лише ігрового характеру), не втрачає розуміння умосяжних смислів і цінностей (хоча вже не ставиться до них відповідально і всерйоз), то постмодерн, таким чином, являє собою ситуацію суцільної *перехідності*, медіативності, яка може виявитися досить неоднозначною, амбівалентною, бо можливим є варіант, коли людина, досягаючи певної вершини в обраних нею життєвих стратегіях, із жахом починає рухатися у зворотньому напрямі. Саме досвід постмодерну приводить до різних форм неотрадиціоналізму. Натомість, людина, яка не пережила постмодерн “із середини” як етап власної свідомості і певний спосіб світосприйняття, приречена на відтворення форм модерної “революційної свідомості” або може залишатися в межах наївного традиціоналізму, – абсолютно беззахисною перед спокусами пізніших типів цивілізації.

УДК 930.85

Надія Юрчак

ГЛОБАЛІЗАЦІЯ І ПРОБЛЕМИ КУЛЬТУРНОЇ ІДЕНТИФІКАЦІЇ

У статті розглядається актуальність збереження культурної ідентичності в умовах процесу глобалізації. Розкривається суть культурної ідентифікації, її значення в житті людини для визначення свого місця в соціокультурному просторі.

Ключові слова: глобалізація, культурна ідентичність, культурна ідентифікація, соціокультурний простір, самобутність.

Yurchak N. Globalization and problems of cultural identification.

Consider the relevance of preserving cultural identity in conditions of globalization. Disclose the nature of cultural identity, its importance in human life to determine his place in the sociocultural environment.

Key words: globalization, cultural identity, cultural identification, socio-cultural space, originality.

Юрчак Н. Глобализация и проблемы культурной идентичности.

В статье рассматривается актуальность сохранения культурной идентичности в условиях процесса глобализации. Раскрывается суть культурной идентификации, ее значение в жизни человека для определения своего места в социокультурном пространстве.

Ключевые слова: глобализация, культурная идентичность, культурная идентификация, социокультурное пространство, самобытность.

Сучасна ситуація в світі значною мірою визначається процесами глобалізації, яка в найзагальнішому вигляді позначає злиття локальних культур в глобальну єдність – “світову культуру”. Культурні наслідки поширення контактів між представниками

різних країн і культур виражаються в стиранні культурної самобутності. Особливо це очевидно для молодіжної культури (молодь світу носить одні і ті ж джинси, слухає одну і ту ж музику, захоплюється одними і тими ж зірками кіно, спорту, тощо).

У процесі глобалізації відбувається інтенсивний процес поширення західноєвропейської та східного типу культур. Таким прикладом є ресторани швидкого обслуговування “Макдональдс”, що функціонують в усіх платоспроможних країнах світу, та джинси як універсальна форма одягу. Приклад поширення східної культури є поява численних суши-барів, ієрогліфи як популярний принт на будь якому текстилі тощо.

Глобалізація як провідна тенденція сучасності спричинила зустрічну тенденцію – локалізацію – стратегію збереження національної своєрідності, автентичності, принципове небажання “глобалізуватися”. Особливо цей процес проявляється з боку старшого покоління, в його прагненні збереження самобутності культури. У наш час на Сході часто протестують проти впровадження західних моделей життя і модернізації своєї традиційної культури. Навіть у розвинених країнах Європи зростає невдоволення щодо “американізації культури”.

Поняття “самобутність” тісно пов’язане з політичними поняттями “незалежність” і “суверенітет”, оскільки без усвідомлення власної самобутності не можна бути незалежним.

Збереження феномена культурної ідентичності в умовах процесу глобалізації все більше привертає увагу дослідників, оскільки ця проблема стає об’єктом філософських, культурологічних, соціологічних, історичних досліджень.

Культурна ідентичність реалізується через механізм культурної ідентифікації. Вперше цей механізм був розкритий у психологічній концепції Зігмунда Фрейда, яка ґрунтується на основі психологічних спостережень. Глибинна потреба людини полягає в тому, щоб постійно бачити перед собою якісь персоналізовані зразки, з якими можна було б ідентифікувати себе.

Культурна ідентифікація – самовідчуття людини в середовищі конкретної культури. Вона дозволяє людині визначити своє місце в соціокультурному просторі і вільно орієнтуватися в навколишньому світі. Суть культурної ідентифікації полягає

в усвідомленому сприйнятті людиною відповідних культурних норм і зразків поведінки, мови, ціннісних орієнтацій, розуміння свого “я” з позицій культурних характеристик, які прийняті в цьому суспільстві, в самоототожненні себе з культурними моделями цього суспільства. Культурна ідентифікація має визначальний вплив на процес культурної комунікації. Вона визначає сукупність певних стійких якостей, завдяки яким ті чи інші культурні явища чи люди викликають у нас почуття симпатії або антипатії. Залежно від цього ми вибираємо відповідно ту чи іншу модель поведінки.

Американський соціолог Г. Абрамсон запропонував таку типологію персоніфікації, що втілює в собі форми культурної ідентифікації:

1. Тип “традиціоналіста”. Це люди, які поділяють цінності цієї культури і інтегровані у відповідну структуру.

2. Тип “прибульця – неофіта”. До цього типу належать люди, які включені в структуру етнічних зв’язків, але не мають спадкових коренів у відповідній етнічній культурі – вона не є їх внутрішнім духовним надбанням. Попередня ідентифікація “прибульця” формувалась за межами культурної спільноти, до якої він пристав. Цей тип відчуває себе на порозі зовсім нового культурного досвіду. Вростаючи в чужу структуру, людина попередньо, або одночасно вживається в її культурні цінності.

3. Тип “вигнанця”. Він протилежний попередньому типу. Мова йде про втрату первинних соціальних зв’язків зі співплемінниками при збереженні етносу і символічних традицій рідної культури.

4. Тип “євнуха”. Це особи, позбавленні пам’яті про своє культурне минуле, не обтяжені ніякою традиційно-символічною спадщиною, і в повсякденному житті вони не вросли в яке-небудь соціокультурне середовище. “Євнух” – тип, який протилежний “традиціоналісту”.

Сьогодні в культурологію міцно входить ще одне поняття, яке виступає опозицією нормальній культурній ідентичності – “маргінал”. Маргінальність – якісний стан людини, чи групи людей, котрі опинилися через певні обставини (міграція, між-етнічні шлюби тощо) на межі двох культур, але цілком не при-

хияються до жодної з них, у результаті чого формується двоїсте самоусвідомлення [3, 101].

Кожному етносу притаманна самобутність у культурі. Повсюдне утвердження культурних досягнень потрібне задля повноцінного функціонування народу на кожному історичному етапі; це зберігає його, визначає ідентичність поміж іншими народами, що є своєрідною регуляцією соціокультурних процесів. Самобутня ідентичність завжди пов'язана з культурною терпимістю до інших цивілізацій. Однак часто утвердження себе серед інших має агресивні тенденції, особливо у двох випадках, коли формується свідомість та коли етнос сходиться з історичної арени, чи його витісняє інший, пропонуючи натомість свою культуру.

У сучасній літературі широко обговорюється питання руйнування національної ідентичності внаслідок глобалізації. У політичній практиці це вилилося, зокрема, в ідеологію Євросоюзу. Проте процеси глобалізації швидко змінюються переважанням антиглобалістських настроїв. У сучасному світі посилюються регіональні тенденції до актуалізації національної ідентичності.

ЛІТЕРАТУРА:

1. Бокань В. Культурологія: Навч. посіб. – К.: МАУП, 2000 – 136 с.
2. Грушевицкая Т. Г. Попков В. Д. Садохин А. И. Основы межкультурной коммуникации. Учебник для вузов. – М.: ЮНИТИ, ДАНА, 2002 – 352 с.
3. Культурологія: Навч. посіб. / За ред. Н. М. Юрчак. – Тернопіль, 2008 – 200 с.

УДК 008

Тетяна Кучер

МОЛОДІЖНА КУЛЬТУРА ТА ПРОБЛЕМА ІДЕНТИЧНОСТІ

У статті розкриваються нові підходи розуміння проблеми національної ідентичності та молодіжної культури, враховуючи тенденції розвитку сучасного європейського суспільства.

Ключові слова: молодіжна культура, національна ідентичність, традиційна культура.

Kucher T. The youth culture and problem of identity.

The article deals with new approaches to understanding youth culture and of problem of national identity and youth culture and, reckoning development tendencies of modern European society.

Key words: youth culture, national identity, traditional culture.

Кучер Т. Молодежная культура и проблема идентичности.

В статье раскрываются новые подходы понимания проблемы национальной идентичности и молодежной культуры, учитывая тенденции развития современного европейского общества.

Ключевые слова: молодежная культура, национальная идентичность, традиционная культура.

У новому столітті у перехідних суспільствах постала проблема суспільного та індивідуального вибору молодого покоління. Виникла нагальна потреба теоретичного з'ясування новітніх тенденцій в орієнтаціях людської свідомості та поведінки. Тому не дивно, що дедалі більше вчених об'єднують зусилля у дослідженні різних аспектів феномена ідентичності.

Актуалізація цієї проблеми в сучасному світі зумовлена не тільки розвитком людської індивідуальності, а й демократичними змінами в постсоціалістичних країнах, зростанням між-

етнічної напруженості й конфліктів, посиленням міграційних процесів.

Аналіз зарубіжної наукової літератури з цієї проблематики засвідчує особливу увагу до неї таких учених, як: Х. Арендт, Е. Еріксон, Т. Кузьо, Х. Лінц, І. Прізд, Е. Сміт, Д. Сорос, Х. Ортега-і-Гассет, А. Степан, В. Хесле.

Значний масив у творчому доробку з етнонаціональної проблематики становлять дослідження сучасних українських етнополітологів та представників інших соціально-гуманітарних наук, творчі здобутки яких так чи інакше проєктуються на досліджувану тематику. Варто зазначити узагальнюючі дослідження таких українських дослідників, як О. Антонюк, Г. Баканурський, О. Борусевич, С. Веселовський, В. Горбатенко, О. Донченко, В. Іщук, І. Кресіна, Ю. Майборода, Л. Нагорна, І. Оніщенко, В. Панібудьласка, М. Пірен, А. Свідзинський, В. Степаненко, М. Степико, О. Шморгун, О. Шуба.

Сьогодні значний інтерес становить вивчення прояву національної ідентичності в таких сферах культури, як доіндустріальна, сільська культура, молодіжна, а саме: пошук відповідей на питання їх засадничої різниці чи, навпаки, подібності й взаємозалежності. Особливо цікавим є питання ідентичності в середовищі молодіжної культури. Адже члени молодіжної культури близькі за своїм статусом з лімінальними персонажами (від лат. “*Limen*” – поріг, тобто людина порогова, перехідна, та, що під час ритуалу змінює свій соціальний статус) [3; 185]. Тому цей особливий статус пороговості спонукає молодих людей до формування та вираження своєї ідентичності. А основою в процесі формування ідентичності стають архетипічні парадигми традиційної культури, які молодіжна культура використовує як зразок для наслідування.

Традиційній культура актуалізується кількома площинами переходу: географічна (молода в хату молодого, покійник на кладовище); перехід містичний (лімінальна особа в ритуалі переживає процес символічної смерті й нового народження), перехід соціальний (у весіллі дівчина стає жінкою і дружиною, в родильному обряді жінка стає матір'ю тощо). Всі ці три рівні переходового процесу простежуються і в молодіжній культу-

рі, з тою лише різницею, що в традиційній культурі процес переходу, а відповідно і згадуваних символічних форм переходу, зводиться до часу тривання ритуалу, а у молодіжній культурі є ознакою стилю життя, а тому сприяють формуванню національної ідентичності.

Архаїчні системи моделювання традиційного типу поведінки ретранслюються та формують риси національної ідентичності в молодіжній культурі через посередництво кодів одягу та поведінки (на матеріалі українських ритуалів родинного циклу), і можемо виділити такі основні їхні характеристики, як нерухомість та недієздатність. Розгляд поведінкових та одягових норм молодіжної культури привів до таких висновків. Проаналізуємо це по порядку.

Перше – це нерухомість. Варто зазначити, що саме тема нерухомості в традиційних обрядах існує водночас зі здійсненням певного переходу. Це досягається оформленням “пасивного” руху осіб. Представники молодіжної культури мандрують тільки автостопом, вони підсідають до водія і їдуть з ним, доки їм по дорозі. У весільному обряді молоду й молодого завжди перевозили в нову оселю, незважаючи на, інколи, зовсім незначну відстань. Навіть у тих варіантах чи за тих обставин, коли молоді йдуть пішки, сам обряд називався “поїзд”. Для рухів і дій молодих також характерна пасивність. В описах весілля часто трапляються звороти типу “ходилисьмо по городу – водилисьмо молоду”, а також традиції “рухати” молодими – молоду брали за голову і нахиляли, якщо їй треба було вклонитися, брали за руку й вели, вчили танцювати, закладаючи певну рухову “немічність” молоді [2; 94]. У родильному локусі поліжниця повинна була лежати навіть у випадках, коли добре себе почувала і могла вже вставати.

Вивчення деяких аспектів поведінкових норм молодіжної культури хіпі приводить Т. Щепанску до висновку про культ пасивності: “Вельми важливий ще один аспект поведінки в хіпівському і постхіпівському середовищі: пасивність, відмова від активних дій. Ідеал – все в світі приймати пасивно, як рослини (тому так багато рослинної символіки). Одного олдвогого хіпі зовуть Равлик Сольмі – “равлик” тому, що “слабкість непе-

реможна” [4; 76], хоч ми б хотіли заакцентувати вибір символу, відомого своєю повільністю.

Друге – недієздатність. Образ зв’язаних рук характерний як для весільної ситуації (вийти заміж – “зв’язати білі руки”), так для поховальної (покійникові обов’язково і повсюдно зв’язували руки й ноги) і родильної (немовляті, повиваючи, туго зв’язували руки й ноги, а матері заборонялося тривалий час виконувати багато видів робіт тощо). Молода до того ж “сиділа як засватана”, не виконувала хатню роботу упродовж усього часу приготування весілля, відсторонювалася від кухонної справи, на початку весілля молоду одягали й заплітали, під час обряду комори роздягали тощо, сама вона активності не виявляла [2; 125]. Для хіпі престижно було не працювати. Щепанская пише: “Інформаційне суспільство (яким, по суті, була система хіпі) нічого не виробляє... Хіпі або взагалі не працюють, або вибирають собі таку роботу (кочегара, двірника, оператора газової котельні), яка не заважала б основному для них – пошуковій діяльності (творчості, мистецтву)” [4; 76]. Хіпі дуже ненадійний робітник, навіть якщо це торкається їх мистецтва і творчості. Шейла Кейвен пише: “Оберігаючи свою “творчу свободу”, вони [хіпі], як правило, не орієнтуються ані на побажання замовника, ані на терміни виконання... хіпі займаються цим (реалізацією своїх мистецьких виробів), за бажанням, припиняють торгівлю, відволікаючись від неї заради всього, що їм видається привабливим” [4; 43].

Отож, молодіжна культура другої половини ХХ століття була активна і пасивна водночас, що гармонізувало її існування. За одне десятиліття молодіжна культура в Україні пережила злети і падіння у своєму становленні, але цим було покладено ще один камінь у фундамент власної ідентичності. Необхідно усвідомити той факт, що молодіжна культура від самого початку свого існування була інтегрована в загальноосвітню молодіжну культуру. Неспроможність суспільства задовільнити не тільки матеріальні, а й духовні потреби стимулювало молодь до активних дій. Незважаючи на те, що молодь досить часто була поза політикою, проте вона знаходила інші засоби для власної ідентичності (музика, мода, мистецтво), щоб проде-

монструвати своє сталення до тих чи інших подій, явищ, персоналій. В Україні, у зв'язку з особливостями її історичного розвитку, проблема ідентичності має поряд із загальносоціальним яскраво виражене етнічне забарвлення. При цьому особлива увага приділяється етнічній та національній ідентичності української молоді з огляду на те, що саме молодь є визначальною силою у збереженні й розвитку національної державності.

ЛІТЕРАТУРА:

1. Кривко Т. А. Підліткова субкультура: неформальні молодіжні об'єднання / Т. А. Кривко, Д. Д. Романовська. – Чернівці : Рута, 2003. – 213 с.
2. Культурологія: учебник для студ. техн. вузов : [наук. ред. Н. Г. Багдасарьян]. – М. : Высш. школа, 1999. – 343 с.
3. Тернер В. Символ и ритуал / В. Тернер. – М. : Наука, 2000. – 125 с.
4. Щепанская Т. Система: тексты и традиции субкультуры / Т. Щепанская. – М. : ОГИ, 2004. – 286 с.

УДК 130.2

Вадим Караваєв

ДО ПРОБЛЕМИ ІДЕНТИЧНОСТІ В ПОСТМОДЕРНІСТСЬКОМУ ДИСКУРСІ

Розглядаються проблема ідентичності в контексті постмодерністського дискурсу, аналізуються деякі концепції ідентичності представників постмодернізму та проблеми ідентифікаційних парадигм.

Ключові слова: ідентичність, криза ідентичності, постмодернізм, оповідна ідентичність, парадигмальна епоха.

Karavaev V. The problem of identity in postmodern discourse.

The report discusses the problems of identity in the context of postmodern discourse, examines some of the concepts of identity of representatives of postmodernism and the problem of identification paradigms.

Keywords: identity, crisis of identity, postmodernism, narrative identity, paradigmatic era.

Karavaev V. К проблеме идентичности в постмодерном дискурсе.

Рассматривается проблема идентичности в контексте постмодернистского дискурса, анализируются некоторые концепции идентичности представителей постмодернизма и проблемы идентификационных парадигм.

Ключевые слова: идентичность, кризис идентичности, постмодернизм, повествовательная идентичность, парадигмальная эпоха.

Поняття “постмодернізм” в сучасних наукових студіях кардинально різниться за кількістю своїх трактувань, інтерпретацій та оцінок. Постмодернізм – це своєрідна рефлексія духовного розвитку в самосвідомості західної цивілізації, епоха ревізії базисних установок, епоха розриву зі всією попередньою культурою та традиційним суспільством. У своїх витоків по-

стмодернізм стояв на позиції критики метафізичних принципів ідентичності, однак сьогодні він повертається до аналізу проблем ідентичності. Цей “аналіз” здійснюється скрізь призму властивих йому методологічних принципів: отождолення мислення з мовною практикою людини, принцип децентрації суб’єкта, відмова від універсальної історичної концепції, принцип методологічного сумніву стосовно всіх позитивних істин.

У постмодерні як способі існування, ідентичність “розчиняється” та “руйнується”. Ідентичності “множаться”, “сполучаються” і “підміняються”, відбувається їх релятивізація та віртуалізація. У постмодерні можна змінити свою ідентичність, відмовитися від колишньої і вибрати будь-яку іншу. Можна змінити свою мову, культуру, національність, релігію. У постмодерні ідентичність визначається не через певну сутність, а як процесуальність. Причому це навіть не екзистенціальність, якій притаманна незворотність, а, отже, і трагічність, а це швидше гра, вистава. Цій умовній та тимчасовій ідентичності більше відповідає термін “віртуальність”. Можна бути ким завгодно, і крім того – абсолютно все одно – ким бути.

Постмодернізм критикує модерні концепції культурної ідентичності та пропагує свої альтернативи. Постмодерний дискурс ідентичності являє собою певну систему концепції її представників. Тому здійснимо аналіз деяких з них. Так, С. Холл у своїй статті “Who needs “Identity”?” розглядає ідентичність як тимчасове прикріплення до суб’єктних позицій, що конструюють дискурсивні практики [1, 6]. Він вважає, що ідентичність некритично сприймалась як всеохоплююча монолітна тотожність без внутрішньої диференціації. Основними атрибутами “дискурсивної ідентичності” є процесуальність, діалогічність та темпоральність [1, 4]. “Холлівська” ідентичність конструюється всередині та завжди залишається питанням оновлення. На відміну від концепції С. Холла, З. Бауман пропагує ідентичність у різноманітті її емпіричних проявів, суть якої полягає у тому, щоб уникнути фіксації та зберегти свободу вибору [1, 6]. П. Рікер розглядає ідентичність крізь призму літературних категорій розповіді, інтриги розповіді, хронології подій, конфігурації розповіді. Він, з одного боку, аналізує особистість у пото-

ці зовнішніх подій і обставин як літературного персонажа, а з іншого боку, надає важливу роль оповіданню для “програвання” повсякденних, але вигаданих ситуацій реальною особистістю. Жан-Франсуа Ліотар ототожнював ідентичність та безпеку. Так, на його думку, в сучасних умовах нівелювалися напруження між державами, інститутами, культурними традиціями. Він говорив про такі властивості особистості та її ідентичності, як “належність” індивіда самому собі, особисте визначення ним своїх життєвих пріоритетів [3, 44]. Ліотар говорив про руйнування “великого наративу” і перехід до безлічі мовних ігор. Саме мовні ігри утворюють соціальний зв'язок і задають множинність ідентичностей.

Постмодернізм визначає ідентичність, як щось нестабільне, залежне від навколишніх подій, соціальних та культурних феноменів. Особистість конструюється за допомогою мови, знаходить своє вираження в “оповіданні життя”, яке часто являє собою низку численних не пов'язаних між собою подій. Неможливість систематизувати навколишній світ, побачити структуру в його різноманітті відбивається на почутті особистої ідентичності, до якої підсвідомо прагне індивід. Індивідуальна свідомість в епоху постмодерну – це невиразний, децентралізований набір несвідомих і свідомих вірувань, знань про самого себе та про світ. Перед особистістю стоїть завдання конструювання себе як на глибоко персональному, так і на соціальному рівні, створення власної системи цінностей і т. д. Ідентичність, згідно з філософією постмодернізму, не є чимось цілісним. Навпаки, вона являє собою “мозаїку” різних контекстів, ролей, досвіду, який переживає індивідуум. “Мозаїчність” ідентичності зумовлюється сьогодні і впливом на неї характеристик самих парадигмальних епох (премодерну, модерну та постмодерну). Частина людства живе в постмодерні, частина в модерні, частина в премодерні, причому ці епохи в просторі локалізуються недостатньо чітко: елементи модерну і премодерну зустрічаються і на постмодерністському Заході, а сам постмодернізм проникає в товщі архаїчних соціальних зон Сходу і Третього світу. У цьому полягає унікальність нашої епохи: перехід від модерну до постмодерну дозволяє проявлятися будь-яким, логічно не-

доречним і концептуально конфліктуючим одна з одною ідентифікаційним парадигмам. У цьому, до речі, проявляється головна властивість постмодерну – байдужість, відсутність енергетичної централізації і осьового проекту, іронічна пасивність у відношенні будь-якого явища, цивілізаційна втома.

ЛІТЕРАТУРА:

1. Hall St. Introduction: Who needs “Identity”? // Question of cultural identity. – L., 2001. – P. 1-17.
2. Бауман З. От пилигрима к туристу, или краткая история идентичности // <http://j2100.narod.ru/bauman1.htm>.
3. Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна / Пер. с фр. Н.А. Шматко. – М.: Институт экспериментальной социологии, Спб.: Алетейя, 1998. – 160 с.

УДК 141+236

Ольга Муха

СТРАТЕГІЇ ТІЛЕСНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ ЛЮДИНИ В СУЧАСНОМУ СВІТІ

У статті аналізується різницю у ставленні до тіла східної та західної традицій, виділяється шість форматів відношення до власного тіла представником західної культурної традиції та викривається обернена залежність духу від тіла, яка виходить на перший план наприкінці ХХ сторіччя, звертаючись до творчого спадку Хосе Ортеги-і-Гассета, теоретиків анімації та поширених напрямів соматичної психології.

Ключові слова: тіло, тілесність, дух, самоідентифікація.

Mukha O. Strategies of bodily identification of human in contemporary world.

The author analyzes the difference between attitudes to the body in East and West traditions, marks six formats of relations with their bodies by representative of the west cultural tradition and shows inverse dependence on the spirit from the body which is very useful on the last years of XX century reading works of H. Ortega-i-Gasset, theorist of animation, and popular tendencies of somatic psychology.

Key-words: body, bodyness, spirit, selfidentification.

Муха О. Стратегии телесной идентификации человека в современном мире.

В статье анализируется разница в отношении к собственному телу представителями восточной и западной культурной традиций, выделяется шесть форматов отношения к собственному телу представителем западной культурной традиции и демонстрируется обратная зависимость духа от тела, которая выходит на первый план в конце ХХ века, обращаясь к творческому наследию Хосе Ортеги-и-Гассета, теоретиков анимации и распространенным направлениям соматической психологии.

Ключевые слова: тело, телесность, дух, самоидентификация.

Сучасна культура і сучасна людина – це “мультикультура” і “мультилюдина”, тому їй потрібен певний ґрунт для самоідентифікації. Саме вибір певного формату тілесності великою мірою зумовлює формування змістовного наповнення “Я” конкретної особистості.

Людина західної цивілізації так і не навчилася цілісного зв’язку із своїм тілом та з властивою їй “частковою раціональністю” та релятивізмом обирає один із доступних їй форматів ставлення до власного тіла. Нав’язливе піднесення тілесної краси і сексуальності, причому, сексуальності поза моральними нормами (“секс – те, що виносить нас поза межі добра і зла”), культ юності, нестримне споживання, лихоманка-прагнення скуштувати усіх насолод, обоження спортсменів тощо – усе це називають “безумовними фактами суспільства, де тілесні цінності випереджають чи заступають цінності духу” [2; 317].

Відтак ці умовні формати виявляються доволі обмеженими, інколи суто інтуїтивно окресленими, однак завжди – побудованими на певному принципі самопрезентації. Перший умовний формат – “*ствіснювання*”, не передбачає конкретно сформованого ставлення до власного тіла, крім вдовolenня його нагальних потреб і простого підтримання життєдіяльності. Людина як “Я” визнає, що може існувати тільки в цьому тілі і для цього зовнішній вигляд, позиція, дух людини і її діяння – все це має утилітарну основу. Такі взаємини можна назвати відносинами примирення з даністю, або відносинами “терпіння”. Другий підхід – “*аскетичний*”. Головне завдання таких взаємотосунків з тілом – навчитися вправно ігнорувати його бажання і наміри. Коли у першому варіанті на сигнали тіла, принаймні найбільш необхідні, людина реагує певним чином, то тіло людини-аскета мусить бути готовим до того, що усі його сигнали не тільки ігноруються, але й максимально придушуються. Сучасний, “мирський” аскетизм дещо схожий до автентичного аскетизму середньовічної доби, для якого характерні антисоціальність та егоїстична скерованість. Аналогічно тому, як “приборкання плоті” у християнстві більшою мірою мало суспільне і культурне походження, провоковане тогочасною потребою протиставлення себе “суспільству розпусти” пізньої Римської

імперії, так і сьогодні виникають розмаїті рухи: проти сексуальності, проти розбещеності тощо. Ці рухи спротиву провокує так званий “ефект порно”, як характерний атрибут сьогоднішнього комунального тіла [4].

Наступний формат – “*гедоністичний*”. Чуттєвість абсолютизується і виставляється як найвищий принцип життя і поведінки людей: єдина мета – отримати всі можливі насолоди, причому їх можна розрізнати лише за кількісними параметрами: тривалістю, інтенсивністю, а не якісними показниками. Четвертий формат, який можемо назвати “*здоровим*”, передбачає правильний підхід до фізичних вправлянь, засади збалансованого харчування тощо. За належної уваги, фізична культура ніби “озонує увесь соціальний простір, підвищує загальний тонус життя нації” [3; 196]. Найважливіше, що закидають такому варіанту ставлення до тіла – невідповідність засад здорового способу життя нормам сучасної зайнятості середньостатистичного працездатного громадянина. П’ятий формат – “*спортивний*”. Власник тіла вдосконалює свій “фізичний інструмент” досить наполегливо, а частіше – будь-якою ціною. Це моделі, які В. Розін називає “тілом спортсмена”, “тілом танцюриста” і т. ін. [5; 44], в античності це були тіла атлетів, воїнів-спартанців. Таке тіло тренується не для презентації, а для самого стану цілковитого послуху його своєму господарю та подолання щоразу складніших фізичних завдань.

Шостий, найбільш суспільно тиражований формат – сприйняття тіла як *естетичного об’єкта*. В цьому випадку людина немов максимально турбується про тіло. Однак всі ці процедури мають своїм джерелом не турботу про власне тіло, а “підганяння” його під стандарт сучасних соціальних очікувань. Позаяк нормативи і “нормальної ваги”, і “ідеальної фігури”, і необхідних тілесних атрибутів-аксесуарів – стандарти, умовно визначені модою, суспільством, підтвердження соціальної влади над часом [6; 417].

Ж. Бодрійяр у праці “Символічний обмін і смерть” виділяє моделі тіла, використовуючи інші міркування. У нього основою формою тіла для медицини є *труп* як ідеальний випадок тіла і результат діяльності медицини. Для релігії ж “ідеальним

опорним поняттям тіла є *звір* (інстинкти і воління “плоті”). Тіло як звалище кісток і воскресіння після смерті, як плотська метафора” [1; 217]. В економічній і політичній площині існування людини як головної моделі тіла Бодрійяр виводить *манекен*, який розуміється не тільки як функціональний *робот*, відповідь на потреби і запити суспільності, але як місце творення нової знакової цінності (зокрема, сексуальності як моделі).

Хоч у суспільстві в кожен його момент існування наявні усі можливі формати ставлення людини до власного тіла, у ХХІ столітті, “столітті ефемерних Зваб і Спокус” (Ж. Ліповецький, Ж. Бодрійяр), чільного місця набуває тіло як естетичний та *символічний* об’єкт.

Аналізуючи культуру кінця ХХ сторіччя, Х. Ортега-і-Гассет ставить душу в підпорядковане положення стосовно тіла, причому підпорядкування несподівано парадоксальне. Оскільки матеріальна природа тіла значно більше обмежена, то воно (тіло) “тримає душу у своїх руках, і не дозволяє їй здійснювати всі її божевільні фантазії” [1; 152]. Це провокує доволі парадоксальну ситуацію, коли ми сьогодні розглядаємо **тіло як наглядача душі**. Отже, сьомий варіант принципово відмінний від попередніх шести у своїй точці відліку – тіло набуває провідної ролі в структурі людської особистості.

ЛІТЕРАТУРА:

1. Бодрійяр Жан. Символический обмен и смерть. – М.: “Добро-свет”, 2000. – 387 с. – ISBN 5-7913-0047-6.
2. Вальверде Карлос. Философская антропология. – М.: Христианская Россия, 2000. – 416 с. – ISBN 5-87468-076-4.
3. Мазур Л. О. Дух і плоть: філософія життя: Монографія. – Львів, 2003. – 349 с.
4. Осика Ю. Л. Коммунальное тело: эффект порно: <http://anthropology.ru/ru/texts/osika/porno.html>.
5. Розин В. М. Как можно помыслить тело человека, или На пороге антропологической революции // “Философские науки”. – 2006. – № 5. – Москва: Академия гуманитарных исследований. – С. 44.
6. Рюс Жаклін. Поступ сучасних ідей: Панорама новітньої науки / Пер. з фр. В. Шовкун. – К.: Основи, 1998. – 669 с.

УДК 316.75

Микола Кравчук

ПРОБЛЕМА ІДЕНТИЧНОСТІ В УМОВАХ ГЛОБАЛІЗАЦІЇ

У статті розглядаються традиційні типи ідентичності та феномен ідеології як основа ідентичності. У цьому сенсі ідеологія розглядається як генералізація та селекція ціннісно-метафоричних смислів, що уможлиwiająть створення комунікативного простору. Таким чином ідеологія постає чинником, що уможливілює інтеграцію різнорідних елементів, забезпечуючи їх ідентичність із спільнотою.

Ключові слова: нація, клас, ідеологія, метафора, мовна гра.

Kravchuk M. The problem of identity in situation of globalization.

This report is devoted to the critics of traditional types of identity and analyzing of ideology like a base of identity. The ideology is considered as generalization and selection of values and metaphorical principles, which make possible creation of communicative scope. Thus, ideology is the factor that conditions the integration of heterogeneous elements and provides their identity with society.

The key words: a nation, a class, an ideology, a metaphor, a language play.

Кравчук Н. Проблема ідентичності в умовах глобалізації.

В статті розглядаються традиційні типи ідентичності, а також феномен ідеології як основа ідентичності. В цьому аспекті ідеологія розглядається як генералізація і селекція ціннісно-метафорических смислів, які роблять можливим створення комунікативного простору. Таким чином, ідеологія являється фактором, що обумовлює інтеграцію різнорідних елементів, забезпечуючи їх ідентичність з суспільством.

Ключевые слова: нация, класс, идеология, метафора, языковая игра.

Ідентичність завжди була умовою консолідованого існування спільноти. На різних історичних етапах цей феномен розглядався по-різному. Для традиційного суспільства підґрунтям ідентичності постає, перш за все, релігія. Однак з поширенням секуляризаційних процесів у суспільстві ця форма ідентичності втрачає свою значущість, поступаючись місцем національній ідентичності, що ґрунтувалася на основі спільної мови, історичного минулого та культурних особливостей. З крахом останніх великих імперій після Першої світової війни саме така форма ідентичності видавалася найбільш оптимальною для консолідації суспільства. Водночас, вже з другої половини ХХ століття розпочинаються глобалізаційні процеси що призводять, з одного боку, до потужних міграційних процесів у світі, а з іншого – до дифузних тенденцій у культурі, коли національні культури знаходяться під постійним взаємовпливом. Таким чином ми потрапляємо в ситуацію, коли поняття мононаціональної, а відповідно, і монокультурної країни поступово відходить у минуле. Водночас постулювання національної ідентичності як умови консолідації спільноти тепер набуває загрозливого характеру, оскільки, ґрунтуючись на принципі мононаціональності, є потенційно конфліктним.

Аналізуючи проблему ідентичності в минулому столітті, необхідно відзначити і появу ще однієї парадигми ідентичності, що пов’язана з Марксовим розумінням класу. Власне, вона ґрунтувалася на ідеї класової ідентичності і показала також високий рівень конфліктності.

Коли ми оперуємо поняттями нації чи класу у питанні ідентичності, то одразу потрапляємо у сферу жорсткої диференціації “свій-чужий”, яку Карл Мангайм характеризує як “*ноологічне розрізнення*” [2; 65], що чинить перешкоди комунікації в суспільстві, такий тип ідентичності характеризується своєю закритістю, оскільки не передбачає інтеграції в систему чужорідних елементів, відкидаючи їх. Подібний стан справ ставить завдання вироблення нових підходів до розуміння ідентичності.

Розглядаючи проблему ідентичності в умовах глобалізованого світу, хотілося б звернутися до концепції ідеології як основи ідентичності Кліфорда Гірца. Він розглядає ідеологію як “*вно-*

рядковану систему культурних символів” [1; 228], пропонуючи аналізувати її крізь призму формування цих символів та як структуру взаємовпливаючих один на одного смислів. Гірц говорить про формування однієї глобальної мовної гри в контексті ідеології. Філософ зазначає, що *“залежно від соціального, культурного, психологічного контексту змінюється не істина, а символи, які ми створюємо в наших, по-різному вдалих спробах її схопити”* [1; 243]. На цьому етапі ми досягаємо рівня символізації – чогось такого, що можна спотворити, і в царині чого відбувається процес ідентифікації. Основним ставленням тут є зовсім не підозра і навіть не вільне від оцінок судження, а спілкування. У розмові криється інтерактивне ставлення. Тут ідеологія виступає як явище самоідентифікації групи, у цьому сенсі варто згадати вислів Еріка Еріксона, який визначає ідеологію як *“опікуна ідентичності”* [3; 316]. Вона також виступає як чинник ідентифікації групи не лише у просторі, але і в часі, здійснюючи функціоналізацію в межах однієї мовної гри. Ідеологія постає як інтегративний чинник. Розглядаючи феномен ідеології в такому сенсі, ми отримуємо якісно нову концепцію ідентичності, яка виявляється надзвичайно пластичною стосовно динамічних змін у навколишньому світі, відповідаючи на них зміною або кореляцією основних метафоричних принципів мовної гри, що дає можливість нейтралізації конфліктних тенденцій у суспільстві. Такий тип ідентичності характеризується своєю відкритістю та постійною доповнюваністю, на протилегу національній та класовій формі ідентичності, оскільки тут індивіди виступають не лише як актори-виконавці, але і як творці комунікативного простору, оскільки діють у системі однієї мовної гри, постійно доповнюючи її правила та принципи у процесі комунікації. Такий підхід дозволяє, з одного боку, зберегти власну ідентичність спільноти, а з іншого – гармонійно інтегрувати в неї тих індивідів, які є зовнішніми щодо неї, уникаючи при цьому конфліктів, що, своєю чергою, зміцнює соціальну систему. Таким чином функція ідеології постає як генералізація та селекція символів, що забезпечують ціннісно-орієнтаційно-метафоричне тло, яке постає основою комунікативного простору, а бути учасником цього простору й означає ідентифікувати себе зі спільнотою.

ЛІТЕРАТУРА:

1. Гирц К. Інтерпретація культур. – М.: Росспєн, 2004. – 555 с.
2. Манхейм К. Ідеологія и утопія // Діагноз нашого часу. – М.: Юрист, 1994. – 700 с.
3. Рікер П. Ідеологія і утопія. – К.: Дух і літера, 2005. – 386 с.

УДК:316.75:159.923.2

Марія Бойко

СОЦІОЛОГІЧНИЙ ПІДХІД ДОСЛІДЖЕННЯ ФЕНОМЕНА ІДЕНТИЧНОСТІ

У статті розглядається генеза наукової думки щодо розвитку поняття “ідентичність”. Порівнюється соціологічний та психологічний підходи у дослідженні ідентичності. Аналізується розвиток соціологічної теорії ідентичності в межах трьох наукових шкіл: символічного інтераціоналізму, когнітивістської теорії та феноменології.

Ключові слова: ідентичність, соціальна ідентичність, ідентитет.

Boyko M. The sociological attitude in research of phenomenon of identity.

Genesis of scientific thought concerning development of concept “identity” is considered. Sociological and psychological approaches in identity research are compared there. Development of the sociological theory of identity within three scientific schools (symbolic interactionism, cognitive’s theory and phenomenology) is analyzed.

Key words: identity, social identity, identitet.

Бойко М. Социологический подход исследования феномена идентичности.

В статье рассматривается генезис научной мысли относительно развития понятия “идентичность”. Сравниваются социологический и психологический подходы в исследовании идентичности. Анализируется развитие социологической теории идентичности в рамках трех научных школ: символического интеракционизма, когнитивной теории и феноменологии.

Ключевые слова: идентичность, социальная идентичность, идентитет.

Розвиток державності в Україні актуалізує питання ідентичності, яке має міждисциплінарний характер. Проблема реконструкції ідентичності особливо гостро постала в епоху по-

стмодерну, коли спостерігається швидкий процес трансформації суспільних цінностей, ідеалів і форм суспільного життя, а звідси й ідентичності. Відчуття ідентичності надає їй суб’єктові соціально значущий комплекс цінностей, символів і традицій. Кожна людина чи колектив є носієм ідентичності, які визначають їх місце та орієнтації в соціальній структурі, певні норми соціальної поведінки. Таким чином, сучасний стан розвитку українського суспільства актуалізує вивчення ідентичності та ідентифікаційних практик.

Перш за все, слід зазначити, що запровадження в науковий обіг поняття “ідентичність” допомогло певною мірою розв’язати проблему співвідношення “соціальне — індивідуальне” в особистості. Вперше цей термін було застосовано в психології Е. Еріксоном, який переосмислив уведені З. Фройдом поняття ідентифікації та поповнив його поняттям “ідентичність”. Е. Еріксон також розрізняв поняття “ідентичність індивіда” та “ідентичність групи”, що стало основою для подальшого введення в науковий обіг понять “індивідуальна ідентичність” та “соціальна ідентичність”. Вважаємо, що саме наявність цих двох понять в гуманітарній науці дало підставу для розмежування предметного поля дослідження феномена ідентичності в психології та соціології. Так, в психології, при дослідженні феномена ідентичності, увага дослідників акцентується перш за все на індивіді, таким чином, досліджується переважно процес самоідентифікації, а також механізми та специфіка цього процесу.

Соціологія ж розширює розуміння ідентичності до взаємодії індивіда з суспільством і точкою відліку є вже соціальна група. Таким чином, в предметне поле дослідження феномену ідентичності входять соціальні механізми самовизначення індивідів в багатоманітних групах та досліджується коло соціальних інститутів, які забезпечують самовизначення особистості в соціальному просторі.

Соціологічна теорія ідентичності розвивалася в межах трьох наукових шкіл: символічного інтеракціонізму, когнитивістської теорії та феноменології. Дослідження ідентичності представника школи символічного інтеракціонізму Дж. Міда були при-

свячені розгляду проблеми співвідношення особистісних і соціальних елементів у людині, а також аналізу усвідомленої та неусвідомленої ідентичності. Неусвідомлена ідентичність, на його думку, ґрунтується на неусвідомлено прийнятих нормах, звичках, які надходять від соціальної групи, до якої вона належить. Усвідомлювана ідентичність починає функціонувати тоді, коли людина концентрує увагу на своїй поведінці та її причинах, проте вона не означає автономії особи від соціуму, оскільки вона формується за допомогою уже надбаних у соціальній взаємодії категорій, вироблених у мові. Дж. Мід акцентував увагу на тому, що ідентичність формується виключно через процес соціалізації і основною функцією ідентичності є становлення “Самості”.

Своєрідний синтез концепцій символічного інтераакціонізму і теорії ролей запропонував І. Гофман, у якого ідентичність трактується як продовження зовнішньої ситуації. І. Гофман вводить поняття “політика ідентичності”, яку він визначає як вплив людини на інформацію про себе, що продукується на соціальне оточення. У межах когнітивістської моделі була розроблена теорія соціальної ідентичності Г. Теджфела та теорія самокатегоризації Дж. Тернера. Основну увагу в цих концепціях було приділено співвідношенню особистісної і соціальної ідентичностей в структурі “Я – концепції” особи та механізми конструювання поведінки особи відповідно цих ідентичностей [1, 276]. Представники феноменологічної течії П. Бергер та Т. Лукман продовжують і доповнюють теорію Дж. Міда і визначають ідентичність як “ключовий елемент суб’єктивної реальності, який знаходиться в діалектичному взаємозв’язку з суспільством і формується соціальними процесами” [2, 279]. Таким чином, в цьому визначенні ідентичність розуміється як елемент певної структури (суб’єктивної реальності). Тобто наголос робиться на активність індивіда та неможливість його відриву від суспільства, оскільки сама ідентичність формується тільки через соціальні процеси.

З точки зору структурно-функціоналістської традиції, особистість розуміється як об’єктивно фіксована сукупність особистісних рис, функцій, мотивів, що дає змогу виділяти її інва-

ріанти, типологізувати (порівнювати) різні особистості. У феноменологічній традиції особистість розглядається як принципово унікальна, неповторна екзистенціальна сутність. Тому, починаючи з 70-х ХХ ст., поняття ідентичності доповнює, уточнює, а іноді й замінює традиційні поняття “Я-концепції”, “образу Я”, “Самості” та ін. Завдяки аналізу сучасних особливостей взаємовідносин особистості суспільства у руслі соціально-філософських концепцій проблема ідентичності вийшла за межі психологічного контексту. Формування соціальної ідентичності спричинене людськими потребами у зв’язках з навколишнім світом, в подоланні самотності, що досягається шляхом самоотожнення з певними ідеями, цінностями, соціальними стандартами. У межах символічного інтеракціонізму ідентичність набуває нового змісту і розглядається як засіб побачити себе відсторонено. Формування ідентичності відбувається в процесі прийняття, формулювання позиції, ролі точки зору іншого. Завдяки їй прояснюється погляд й позиція іншого стосовно нас.

Найпоширенішим виявом і формою є етнічна ідентичність, одна з форм колективної солідарності, що ґрунтується на системі культурно-символічних ознак, усвідомлюваних у процесі етнічної самоідентифікації (усвідомлення індивідом належності до певної етнічної спільноти. Самоідентифікація формує суб’єктивний статус (етнічну ідентичність), який може не збігатися з об’єктивним статусом етнічної належності.

Сучасна соціологічна енциклопедія дає таке визначення: “Ідентичність соціальна — це результат самоотожнення індивіда з тими групами й спільнотами, які він сприймає як “свої”, стосовно яких він найбільшою мірою здатний відчувати і сказати “ми” (гендер родина, релігія, етнос, професія тощо). У таких спільнотах реалізуються основні людські потреби (від найпримітивніших до творчих і духовних)” [3, 148]. Тим самим, ідентичність визначає приналежність (об’єктивну та суб’єктивну) людини чи групи людей за віковими, професійними, статевими, територіальними, етнічними, конфесійними характеристиками і готовність стати репрезентантом останньої, тобто створення “образу-Я” та “образу-Ми”. Українські дослідники

Н. Черниш, М. Шульга, І. Кресіна та О. Резник розглядають сутність та зміст процесу ідентифікації через поняття “ідентитет”. Ідентичність особи, на думку М. Шульги, “включає всі її ідентитети – і різноманітні їх види за сферами прояву і спрямованостями, і пріоритетні, і менш значущі, і актуалізовані, і “сплячі” (або потенційні) [4, с. 167]. Тому можна говорити про неповторну індивідуальну структуру ідентитетів, властиву як і певній нації, так і кожній окремій особистості. Таким чином, “ідентичність — це наслідок процесів особистісної або групової колективної ідентифікації, що здійснюється на основі певних ідентитетів”. Як ідентитети можуть виступати територіально-географічні, лінгвістичні, духовно-психологічні, релігійні та побутові ознаки.

Таким чином, аналіз розуміння поняття “ідентичність” дає нам підстави вважати його мультипарадигмальним. Сам термін “ідентичність” було вперше вжито в психології, але поступово цей термін увійшов до наукового обігу в таких науках, як соціологія, філософія та культурологія. В соціології до дослідження проблеми ідентичності була прикута увага представників трьох шкіл: символічного інтеракціонізму, когнитивістської теорії та феноменології, які, аналізуючи ідентичність з різних підходів, розкривали її сутність через інтеракцію, пізнання та суб’єктивну реальність.

ЛІТЕРАТУРА:

1. Новицька В. П. Соціологічна актуальність поняття ідентичності // Наукові студії Львівського соціологічного форуму “Багатовимірні простори сучасних соціальних змін”: Збірник наукових праць. – Львів, 2008. – С. 275-277.
2. Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. – М.: Медиум, 1995. – 323 с.
3. Соціологічна енциклопедія: довідкове видання / Під заг. ред. Е. І. Головахи. – К.: Академвидав, 2008. – 456 с.
4. Шульга М. Маргінальність як криза ідентичності // Соціологія: теорія, методи, маркетинг. – 2000. – № 3 – С. 166-170.

УДК 32

Богдан Чума

ДИНАМІКА НАЦІОНАЛЬНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ СУЧАСНОЇ ІСПАНІЇ ТА ЇЇ ВІДОБРАЖЕННЯ В ІСПАНСЬКІЙ ІСТОРИОГРАФІЇ

У статті аналізується характер та стан національної ідентичності сучасної Іспанії. Робиться висновок, що сьогодні національна ідентичність Іспанії залишається невизначеною. В її основі, як і століття тому, лежать два взаємовиключних проекти, а суперечки довкола національної ідентифікації можуть бути повчальними для інших держав, які проходять шлях від авторитарного режиму до демократії.

Ключові слова: ідентичність, Іспанія, авторитарний режим, демократія.

Chuma B. Dynamics of national identity of the modern Spain and its representation in the Spanish historiography.

The article is devoted to modern Spain national identification character and state. It is stated that nowadays national identification of Spain is left uncovered/ In its basis has two projects that exclude each other similar to the situation, which occurred a century ago. Besides, the discussions based on national identification are believed to be helpful for other countries that transform broom authoritarian regime to democracy.

Key words: identification, Spain, authoritarian regime, democracy.

Чума Б. Динамика национальной идентичности современной Испании и ее отображение в испанской историографии.

В статье анализируется характер и состояние национальной идентичности современной Испании. Делается вывод, что сегодня национальная идентичность Испании остается неопределенной. В ее основании, как и столетие назад, лежат два взаимоисключающих проекта, а дискуссии вокруг национальной идентификации могут быть поучительными для других государств, которые проходят путь от авторитарного режима к демократии.

Ключевые слова: *идентифікація, Іспанія, авторитарний режим, демократія.*

Коли в 1998 р. виповнилося сто років після поразки Іспанії у війні зі США іспанське суспільство не проявило жодної печалі чи гніву з цього приводу. Століття перед тим дана подія викликала у свідомості іспанців враження національної “катастрофи”, але 100-а річниця не принесла негативу. Така, на перший погляд, парадоксальна реакція стала можливою завдяки свідомому розриву іспанського суспільства з незручним минулим. Замість “катастрофи” з’явилося нове означення – “кінець століття песимізму”^{1*}, яке жодним чином не зачіпало “національної гордості”. Водночас, численні ініціативи щодо відзначення річниці були покликані представити дану епоху широкому загалові, замінивши уявлення про цей критичний “*Fin de Siècle*” такою-собі безтурботною картинкою іспанської “*Belle Epoque*”^{2**}. Таким чином, сам факт поразки, внаслідок якої Іспанія втратила останні заморські колонії (Куба, Пуерто-Рико, Філіппіни), а її чотирьохсотлітня імперія перестала існувати, було усунуто з історичної пам’яті.

Тоді, на початку ХХ ст., програна війна викликала жваву дискусію щодо причин поразки та можливих напрямних розвитку. Виховані в душі позитивізму і, відповідно, переповнені вірою в прогрес, іспанські інтелектуали заговорили про абсолютну відсталість своєї країни у порівнянні з великими державами Заходу. У пошуках шляхів порятунку національної гідності вони розділилася між “іспаноцентристами”, які закликали повернутися до “чистих” національних цінностей, та “європеїзаторами” – прихильниками ліберально-демократичного, “європейського” устрою. У політичному середовищі, яке, у сво-

^{1*} Під такою назвою у тому ж 1998 р. з’явилася одна з праць, присвячена 100-ій річниці іспано-американської війни та подій пов’язаних із нею [1].

^{2**} Типовим прикладом ідилічного духу “*Belle Epoque*” стала, наприклад, виставка “Відродження і реформа: Іспанія початку ХХ століття”, відкрита у січні 2002 р. в Мадриді як частина великого проєкту, покликаного представити історію Іспанії другої половини ХІХ – початку ХХ ст. [2, 28-01-2002].

ій більшості, визнало необхідність докорінної реформи, цей поділ сприяв виокремленню двох основних проєктів політичного майбутнього: диктатури і демократії.

Першими спробували свої сили прибічники диктатури. У 1923–1931 рр., після безкровного військового перевороту, при владі перебували військові, які призупинили дію основних ліберальних прав і свобод, та розпустили парламент. У той час, головним чином завдяки сприятливій економічній кон’юктурі, вдалося досягнути відчутних зрушень у соціально-економічній модернізації країни, але світова криза 1929 р. змінила співвідношення сил. На муніципальних виборах 1931 р. більшість голосів здобула демократично-соціалістична коаліція. Після масових вуличних маніфестацій, що супроводжувалися розгубленістю центральної влади, Іспанія була проголошена республікою, а при владі утвердилися прихильники “європеїзації”. Їх програми сходилися на необхідності перетворення країни у світську й ліберальну державу, прийняття демократичної конституції, обмеження впливу католицької церкви, проведення військової, земельної, освітньої реформ та ін. Але запровадження таких змін викликало ще більшу поляризацію іспанського суспільства і спричинило його розподіл на два протилежні табори. Таким чином, “традиційна” і “модерна” Іспанії утвердилися як непримиренні вороги, а суперечки між ними привели до громадянської війни (1936–1939 рр.) і перемоги “традиціоналістського” проєкту в межах диктатури Франсиско Франко (1939–1975 рр.).

Творці диктатури відмовилися від ліберальних цінностей, а в основу “нової держави” поклали доктрину націонал-католицизму і необхідність вироблення власного, “осібного шляху” розвитку. Ця теорія мала показати відмінність Іспанії від інших західноєвропейських країн і утверджувала виключну іспаноцентричну ідентичність. Яскравим прикладом тієї ідентичності стало гасло “Іспанія є іншою”, що масово тиражувалося в туристичній індустрії 1960-х рр. [3, 723–733].

На протигагу франкістам, у середовищі іспанської республіканської еміграції та серед молодих опозиціонерів всередині країни, поширювалася протилежна модель ідентичності, без-

посередньо пов'язана з “західними” цивілізаційними цінностями і “європейським громадянством”^{3*}.

Одним із найяскравіших проявів докорінного поділу іспанської еліти став відмінний погляд на історію та акцентування важливості різних історичних подій. Прихильники диктатури наголошували на імперській традиції, започаткованій наприкінці XV – початку XVI ст. за правління “Католицьких королів”, і цивілізаційній місії Іспанії, обґрунтовуючи, таким чином, “імперські” прагнення франкістського режиму [5]. “Європеїзатори”, своєю чергою, звертали головну увагу на виникнення та поширення “прогресивних” рухів, розвиток лібералізму і демократії. Але такий погляд на історію у середовищі прихильників європейської моделі розвитку приводив, як правило, до негативних висновків. Адже період найвищого піднесення “прогресивних ідей” – Друга республіка (1931–1936 рр.), завершився поразкою, пояснення якої наповнило песимізмом усю попередню національну історію. Для “прогресивістів” іспанська історія виявилася “аномалією”, в якій “нормальний”, європейський розвиток країни зазнав невдачі [6].

Це тлумачення використовувалося не тільки як модель інтелектуальної критики франкістського режиму, але й перетворилося у домінуючий принцип історичних досліджень. Опісля того як упродовж 1960-х рр. відбулося послаблення ідеологічного тиску і контролю над університетами, нове покоління істориків, сформованих, як правило, під впливом марксистських ідей, взялося за докладне обґрунтування тези про “поразку” Іспанії на шляху європейської модернізації. У цьому випадку, погляд опозиційно налаштованих науковців звертався, головним чином, на соціально-економічні невдачі XIX ст. Так, наприклад, дослідник економічної історії Хорді Надаль доводив, що це століття було всього лиш низкою ініціатив, що викликали незначні структурні зміни в суспільстві та закінчилися провалом [7].

На середину 1970-х рр. песимістичне тлумачення історії стало парадигматичним. Але після смерті Ф. Франко у 1975 р.

³ * Це словосполучення запроваджене німецьким мислителем Юргеном Габермасом, як спроба поєднати національну і наднаціональну ідентичності [4].

та стрімкої демократизації, яка увінчалася прийняттям конституції 1978 р., ситуація змінилася. На зміну історичному песимізму 1960 – першої половини 1970-х рр. прийшли нові сподівання. Поруч із внутрішньою демократизацією, Іспанія швидко інтегрувалася до Західного світу. Влітку 1977 р. іспанський уряд офіційно заявив про бажання приєднатися до євроатлантичних структур, у 1982 р. було підписано угоду про вступ до Організації північноатлантичного договору (НАТО), а в 1986 р. Іспанія стала повноцінним членом організації Європейського економічного співробітництва (ЄЕС).

У середовищі іспанської інтелектуальної еліти оживилися дискусії щодо європейської інтеграції, які, у своїй більшості, зводилися до думки, що приєднання Іспанії до європейської спільноти означатиме нормалізацію зовнішніх відносин, повернення в сім'ю європейських народів, економічну модернізацію та ін.^{4*} Водночас, європейська інтеграція проявилася у покращенні стандартів життя іспанців, які наближалися до показників розвинутих держав Європи. У 1980 р. за доходом на душу населення Іспанія зрівнялася з Італією, а через десять років наблизилася до показників Великої Британії [9, 1345]. Образ традиційної католицької країни, що пропагувався й утверджувався у період франкістської диктатури, замінила “нова” Іспанія, яка за соціально-економічними і політичними показниками стала невід'ємною частиною європейської спільноти.

Перехід від диктатури до демократії та успішна трансформація іспанського суспільства змінили ставлення до національної історії: замість обґрунтування “провалу” історіографія переорієнтувалася на пояснення “успіху” Іспанії [10; 11]. Це стало можливим виключно завдяки новому баченню історії, у першу чергу, її соціально-економічної складової, а не відкриттю нових історичних фактів. Так, Хосе Ігнасіо Хіменес Бланко, вивчаючи аграрні відносини в Іспанії першої третини ХХ ст., довів, що рентабельність іспанського сільського господарства того часу по-

^{4*} Добрим прикладом такої дискусії є стаття одного з найкращих іспанських мислителів сучасності Хуліана Маріаса “Іспанія в європейському історико-культурному вимірі”, вперше опублікована у 1984 р. [8].

двоїлася і випередила італійські показники [12]. До подібних висновків в історії промислового виробництва прийшли Альберт Карерас [13] і Леандро Прадос де ля Ескосура [14], які переконували, що впродовж 1830–1930 рр. відбулася справжня “економічна модернізація”, темпи якої хоча й були повільними, але постійно зростаючими. Та, напевне, найпоказовішим прикладом зміни історичного образу Іспанії стали метаморфози у працях іспанського спеціаліста з економічної історії Габріеля Тортельї. Якщо в 1972 р., у дослідженні “Витоки капіталізму в Іспанії” [15], він твердив про застій і недорозвиненість, то в 1994 р., у книзі “Розвиток сучасної Іспанії” [16], зосередив свою увагу на поміркованому і безперервному економічному зростанні.

Очевидно, таке бажання переглянути традиційний образ країни зумовлювалося докорінними змінами в її становищі у постфранкістський період. Іспанія стала незаперечною частиною Європи, “нормальною” європейською державою, відповідно, й історія цієї країни стала “нормальною” європейською історією, в якій не тільки поступальними темпами розвивалася економіка, але й соціальна структура особливо не відрізнялася від загальноєвропейських показників^{5*}. Відносно динамічна економіка, достатньо розвинений ринок, добре структуроване суспільство і процвітаюча культура – такі характеристики перших десятиліть ХХ ст. прийшли на зміну “катастрофі” 1898 р. і лягли в основу нового, позитивного історичного образу “модерної” та “європеїзованої” Іспанії. Відтак, “нова”, приваблива й оптимістична історія стала масовою і, відповідно, мала виконати одну з найважливіших функцій – утвердження “нової” іспанської національної ідентичності^{6**}.

⁵ * “Нормальна” соціальна структура і, особливо, розвиток середнього класу в Іспанії ХІХ – першої третини ХХ ст. представлені у дослідженнях Франсиско Коміна й Пабло Мартіна Асенї [17], Франсиско Вільякорти [18] та ін.

⁶ ** Незаперечним прикладом “масовості” оптимістичної історії є робота Фернандо Гарсії де Кортасара і Хосе Мануеля Гонсалеса Весги “Коротка історія Іспанії” [19]. Оpubлікована в 1994 р. у форматі кишенькової книжки, обсягом у 650 сторінок, вона перетворилася у справжній “bestseller”, так, що до 2001 р. було продано 200 тис. примірників цієї праці. Великим успіхом сьогодні користується також

Але цього не відбулося. Незважаючи на історіографічні зміни, сьогодні не можна стверджувати про домінування у державі Іспанії іспанської національної ідентичності. Свідченням цього є хоча б “Повідомлення про стан культури у світі”, опубліковане ЮНЕСКО в 2000 р. Це опитування стосувалося власне ідентичностей і проводилося у двадцяти чотирьох розвинених країнах світу. За його результатами Іспанія посіла 23-є місце “за рівнем націоналізму”, випередивши лише Італію, а причиною цього стало те, що населення країни найменше ідентифікує себе з державою/нацією і, водночас, найбільше прив’язане до локальних ідентичностей^{7*}.

Причини такої невідповідності між історіографічно окресленою ідентичністю й суспільною реальністю криються не тільки у бракові часу на утвердження оптимістичної історичної школи. Сучасна Іспанія зіткнулася з черговою “аномалією” суспільного розвитку, що, як і поділ на “іспаноцентристів” та “європеїзаторів”, розвинулася наприкінці ХІХ – у перших десятиліттях ХХ ст., а сьогодні суттєво вирізняє її з-поміж інших європейських країн. Йдеться про існування впливових регіоналістських чи, навіть, сепаратистських рухів і глибоку децентралізацію іспанської держави, поділену на сімнадцять самоврядних спільнот, серед яких виділяються такі “історичні національності”, як баскська, каталонська і галісійська.

Від часу свого зародження, регіоналізм, як правило, вписувався в ідеологічні межі прихильників європеїзації Іспанії. Ліберально-демократичні права і свободи відносно легко поєднувалися з прагненням до національної самоідентифікації

книга Хуана Пабло Фусі та Хорді Палафокса “Іспанія в 1808–1996 рр.: виклик сучасності”, у вступі до якої автори наголошують, що вихідною точкою для них є “нормальність іспанського розвитку” [20, 11].

^{7*} У цьому опитуванні респондентам пропонувалося висловити свою думку, зокрема, щодо наступних фраз: “Хочу бути громадянином моєї країни” і “Моя країна є найкращою”. У першому випадку середній показник ствердних відповідей у всіх країнах становив 47%, у той час як громадяни Іспанії погодилися з таким твердженням тільки у 25%; у другому, відповідно, відсоткове співвідношення становило 18% і 6%. Цікаво, що абсолютним переможцем цього опитування виявилася Японія, де із запропонованими варіантами погодилося, відповідно, 72% і 52% громадян [2, 22-11-2001].

малих народів, особливо після утвердження в другій половині ХХ ст. культурного й політичного плюралізму. Тому регіоналістські рухи до початку 1970-х рр. перебували на задньому плані боротьби за національну ідентичність. Але у час переходу від диктатури до демократії шляхи іспанських “європеїзаторів” і регіоналістських “незалежників” розійшлися. Як наслідок, децентралізація системи влади та надання широких самоврядних повноважень регіональним урядам виявилися головною умовою збереження згоди між колишніми союзниками по антифранкістській опозиції. Проте розподіл владних повноважень між Мадридом і автономіями дозволив не лише гармоніювати національні суперечності в країні, але й відчутно послабив уявлення про Іспанію як “унітарну націю”.

Слабкість загальноіспанського націоналізму чи, іншими словами, його відсторонення периферійними націоналізмами, які погоджувалися визнати іспанську державу, але не допускали й думки про існування іспанської нації, призвела до гострої політичної суперечки довкола національного питання, яка поглибилася в середині 1990-х рр.

У 1996 р. в Іспанії, вперше після встановлення демократичного режиму, перемогу на парламентських виборах здобула “права” Народна партія, яка створила відповідний уряд на чолі з Хосе Марією Аснаром (1996–2004 рр.). Посиливши боротьбу проти екстремістських сепаратистських угруповань (у першу чергу, проти баскських радикалів), “праві” також спробували утвердити новий проект загальноіспанського націоналізму. В ідейному вимірі він покликався на принципи “конституційного патріотизму” Ю. Габермаса^{8*}, а його практичні ідеали були представлені, зокрема, у промові Х.М. Аснара в Більбао 8 лю-

⁸ * Ідеологічна концепція “конституційного патріотизму” пропонувалася як можлива парадигма розвитку німецької нації після закінчення Другої світової війни. Його метою було долучення до традиційної національної ідентичності демократичних цінностей і, відповідно, усунення радикальних проявів націоналізму. Не заперечуючи етнокультурної ідентичності, Ю. Габермас запропонував вищу форму суспільного об’єднання: “націю громадян, як головний чинник політичного суверенітету”, в якій повинні поєднатися “єдина політична культура” з “множинністю субкультур і форм життя” [21].

того 2000 р. Виступаючи у найбільшому місті Країни басків, голова уряду заявив, що підвалинами “оновленої” й “відкритої” національної ідентичності сучасної Іспанії є політичний і територіальний плюралізм, модерна демократія та конституція, які створюють ґрунт для існування “плюралістичної іспанської нації”, як “відкритої”, готової до співпраці спільноти [3, 845].

Але перенесення німецького досвіду “конституційного патріотизму” на реалії сучасної Іспанії виявилось малоефективним. Пропонуючи цю концепцію для повоєнної Німеччини, Ю. Габермас не мав на меті вирішення проблеми периферійних націоналізмів. Його завданням було віднайти нову німецьку ідентичність, яка б, з одного боку, заповнила вакуум ідентичності, зумовлений політикою денацифікації, а, з іншого, запропонувала німцям нову, непричетну до націонал-соціалізму, модель національної єдності [21, 5]. Тому в іспанському варіанті “конституційний патріотизм”, що став одним із ключових пропагандистських гасел Народної партії, перетворився у передумову до формування “нової політичної нації”, в основу якої було покладено не лише визнання демократичних цінностей, а й, щонайменше, іспанської культурної єдності. За таких обставин утвердження “нової” іспанської ідентичності не могло обійтися без відчуття історичної спільності населення країни, а, отже, й без допомоги історичної науки.

Для обґрунтування цієї спільності мобілізувалися головні історичні інституції країни. Як наслідок, у 1997 р. під патронатом Королівської академії історії з’явилася колективна праця “Роздуми про буття Іспанії”, яка, у формі окремих досліджень, представила спільноту під назвою “Іспанія” у період Середніх віків і Нового часу [22]. У 2000 р., з ініціативи тієї ж інституції, з’явилася збірка історичних есеїв під назвою “Іспанія як нація”, в основу якої лягло прагнення довести “безсумнівність” іспанського національного існування у минулому та сучасності [23]. Наступного року друком з’явилися ще дві об’ємні праці, які стосувалися соціальної історії Іспанії ХІХ–ХХ ст. Перша з них, – це спільна робота Хосе Марії Ховер Самори, Гуадалупе Гомес-Феррер і Хуана Пабло Фусі “Іспанія: суспільство, політика і цивілізація (ХІХ–ХХ століття)” [3]. Автори цього дослід-

дження подали, як цілість, усі сторони суспільного життя Іспанії від часу першої маніфестації модерної іспанської нації в період “Війни за незалежність” (1808–1814 рр.) до кінця ХХ ст. Друге видання – це індивідуальне дослідження Хосе Альвареса Хунко “Стражденна мати: ідея Іспанії в ХІХ ст.” [24]. У цій монографії автор докладно відобразив процес становлення іспанської національної ідентичності, – попри означені в назві хронологічні рамки, Х. Альварес Хунко вдався до розлогого вступу, в якому розглянув відповідні події у ХVІ–ХVІІІ ст., – відтворив уявлення про Іспанію серед представників домінуючих ідеологічних груп ХІХ ст. і проаналізував недоліки суспільної модернізації країни.

Вагомість згаданих авторів, обсяг і популярність їх досліджень, дають підстави стверджувати, що сьогодні в Іспанії існує досить впливова іспаноцентристська історіографічна школа, представники якої відстоюють історичність іспанської нації та, відповідно, її право на титульність. Звичайно, ці історики не заперечують самотнього розвитку альтернативних іспанському, регіональних націоналізмів, але факт їх існування, як правило, пояснюють недостатністю “структурної інтеграції” між окремими регіонами чи “кризою проникнення” держави у суспільні відносини [24, 533–565].

Але самого посилення на межі ХХ–ХХІ ст. іспаноцентристської історіографії було замало для утвердження іспанської національної ідентичності, опертої на “конституційний патріотизм” та історичну спільність. Проблема виявилася набагато складнішою і стосувалася не стільки історіографії, – іспаноцентристські тенденції були присутні й раніше, – як викладання історії в середній школі. Тож саме це питання опинилося в центрі політичних дискусій.

Щоб досягнути поставленої мети, уряд Х. М. Аснара спробував уніфікувати шкільний курс з історії. 10 жовтня 1996 р. під час засідання у Королівській академії історії міністр освіти Есперанса Агірре виголосила промову, в якій заявила про необхідність проведення загальної реформи шкільної освіти і, у першу чергу, викладання історії. Метою цього заходу мало стати подолання небезпеки “політичної маніпуляції історією”, а

головний закид стосувався відсутності єдиної програми з цього предмету для всіх, без винятку, шкіл Іспанії [2, 11-10-1996]. У червні 1997 р., слідуючи поставленій меті, міністр оголосила про необхідність переглянути навчальні плани в системі середньої освіти (12–16 років). Це завдання покладалося на спеціальну комісію, яка вже у жовтні 1997 р. передала Міністерству освіти і науки свої пропозиції^{9*}. Комісія, зокрема, рекомендувала переглянути викладання історії та зосередити увагу на необхідності “розуміння, поруч із лінгвістичною й культурною різноманітністю, унітарного характеру історичного розвитку Іспанії”.

Підсумки роботи комісії викликали жваву дискусію у засобах масової інформації, а до значно гостріших політичних суперечок дійшло після оприлюднення 22 жовтня 1997 р. проекту освітньої реформи під назвою “План покращення викладання гуманітарних наук”. Проект передбачав збільшення годин на викладання історії, запровадження мінімуму обов’язкових тем, які стосувалися загальноіспанських проблем історичного розвитку, і розширення фактографічного матеріалу [2, 28-10-1997]. Проти проекту категорично виступили регіоналістські націоналістичні партії Країни басків і Каталонії, а також найбільша опозиційна сила – Іспанська соціалістична робітничая партія [2, 24-10-1997; 28-10-1997]. Незважаючи на те, що на початку грудня 1998 р. проект реформи був погоджений представниками найбільших політичних сил, – Народна партія та Іспанська соціалістична робітничая партія, – уряд відмовився від його впровадження, зважаючи на залежність від підтримки каталонських націоналістів, без яких було неможливим існування парламентської більшості [2, 03-12-1997]. Для доопрацювання реформи у 1998 р. було створено нову комісію, до

⁹ * Діяльність комісії, попри бажання ініціаторів її створення, загострила суперечки між різними історіографічними школами Іспанії. Так, відомий іспанський історик Хав’єр Туссель попередив, що висновки комісії можуть бути упередженими, тому що з восьми університетських професорів, які входять до її складу, шість представляють університет Вальядоліда і один – Мадридський університет комплутенсе, що є відомими центрами іспаноцентристської історіографічної школи [2, 27-10-1997; 29-10-1997].

складу якої ввійшли також представники регіональних урядів, але її діяльність не втілилася у конкретних висновках.

Таким чином, національна ідентичність сучасної Іспанії надалі залишається конфліктною. Хоча іспанцям вдалося подолати світоглядний розрив між прихильниками замкнутого, авторитарного, іспаноцентричного способу національного існування та прибічниками відкритого, демократичного життя, демократизація політичної системи оголила та посилила нову суперечність, зумовлену відцентровими тенденціями регіоналістських рухів. Відтак, проблема національної ідентичності все ще зберігає свою важливість і суспільну популярність. Однією з причин цього стало те, що саме поняття ідентичності є надто вагомим, болісним і, відповідно, актуальним для буття іспанського суспільства. Воно розпочинається з історичної свідомості, відчуття минулого, та спрямовується до майбутнього – національного інтересу, проекту національного розвитку. Внаслідок цього національна ідентичність знаходиться в епіцентрі політичних суперечок, учасники яких, неодмінно, звертають свою увагу на історичне минуле та намагаються використати історію на свою користь.

ЛІТЕРАТУРА:

1. Miguel A., Barbeito R.-L. El final de un siglo de pesimismo (1898-1998). El estado de ánimo de los españoles. – Barcelona, 1998.
2. El País. Madrid. – Режим доступу: <http://www.elpais.com/>
3. Jover Zamora J. M., Gómez-Ferrer Morant G., Fusi Aizpurua J. P. España: sociedad, política y civilización (siglos XIX–XX). – Madrid, 2001.
4. Габермас Ю. Громадянство і національна ідентичність // Умови громадянства: Зб. статей / Під ред. В. ван Стінбергена. – Київ, 2005. – С. 49–70.
5. Sanches Bella I. Génesis del estado moderno en España. – Pamplona, 1956.
6. Santos J. Anomalía, dolor y fracaso de España: Notas sobre la representación desdichada de nuestro pasado y su reciente abandono // Bulletin of the society for Spanish and Portuguese Historical Studies. – № 26. – 1988. – Págs. 6–27.
7. Nadal J. El fracaso de la revolución industrial de España, 1814–1913. – Barcelona, 1975.
8. Mariás J. España en el marco histórico-cultural de Europa // Ser

español: ideas y creencias en el mundo hispánico. – Barcelona, 2001. – Págs. 294–301.

9. Estadística histórica de España: siglos XIX–XX / A. Carreras, X. Tafunell (cords.). Vol. 3. – Bilbao, 2005.

10. Álvarez Junco J. España, el peso de estereotipo // Claves de razón práctica. – Núm. 80. – 1994. – Págs. 2–10.

11. Pereira J.C. Europeización de España/Españolización de Europa: el dilema histórico resuelto // Documentación social. – Núm. 111. – 1998. – Págs. 39–58.

12. Jiménez Blanco J.I. El fin de la agricultura tradicional // Historia agraria de España contemporánea. – Vol. 3. – Barcelona, 1986.

13. Carreras A., Nadal J., Sudria C. La economía española en el siglo XX. – Barcelona, 1987.

14. Prados de la Escosura L. De Imperio a Nación. Crecimiento y atrazo económico en España (1780–1930). – Madrid, 1988.

15. Tortella G. Los orígenes del capitalismo en España: banca, industria y ferrocarriles en el siglo XIX. – Madrid, 1972.

16. Tortella G. El desarrollo de la España contemporánea: historia económica de los siglos XIX y XX. – Madrid, 1994.

17. Comín F., Martín Aceña P. La empresa en la historia de España. – Madrid, 1996.

18. Villacorta F. Profesionales y burócratas. Estado y poder corporativo en España del siglo XX, 1890–1923. – Madrid, 1989.

19. García de Cortázar F., González Vezga J. M. Breve historia de España. – Madrid, 1994.

20. Fusi J. P., Palafox J. España 1808–1996. El desafío de la modernidad. – Madrid, 1997.

21. Velasco Arroyo J.C. Patriotismo constitucional: una forma republicana de identidad colectiva // Virtú. Revista virtual de Filosofía Jurídica y Teoría Constitucional. – № 1. – 2007. – Режим доступу: http://digital.csic.es/bitstream/10261/4016/1/RV01_JUANCARLOSVELASCO.pdf.

22. España. Reflexiones sobre el ser de España / Benito Ruano E. (ed.). – Madrid, 1997.

23. España como nación / Laín Entralgo P. (ed.) – Barcelona, 2000.

24. Álvarez Junco J. Mater dolorosa. La idea de España en el siglo XIX. – Madrid, 2001

УДК 316.356.4

Ришард Радзік

ІДЕНТИЧНІСТЬ БІЛОРУСІВ (З ОСОБЛИВИМ ВРАХУВАННЯМ НАЦІОНАЛЬНИХ ВИМІРІВ)

Ідентичність білорусів визначається різними чинниками, особливо їхнім історичним минулим, формою соціальної структури, релігійною приналежністю, рівнем націоналізації, зв'язками з російською культурою. Проголошення незалежності в 1991 році посилює процеси відокремлення білоруської ідентичності від східнослов'янської (інколи в сенсі російської) спільноти. Однак рівень націоналізації значної частини суспільства, особливо в сільській місцевості, й надалі низький через вплив російської мови та ідеологізацію мислення білорусів, що переважає над мисленням в категоріях сім'ї та локальних спільнот. Держава трактується насамперед як соціальна інституція, аніж автотелічна цінність. Культурна орієнтація на Росію переважає культурну орієнтацію на Європу.

Ключові слова: білоруська ідентичність, цивілізаційна приналежність, союз з Росією, позиція щодо ЄС, незалежність.

Radzik R. Belarussian identity (with special regard to national aspect)

Belarusians' identity is defined by various factors, especially their historical past, form of social structure, religious affiliation, degree of nationalization, and ties with Russian culture. Proclaiming independence in 1991 reinforced the processes of Belarusians' identity secession from the Eastern Slavonic (sometimes dubbed 'Russian') community. But the degree of nationalization of the significant part of the society, especially in rural areas, is still low, while the Russian language extends its influence, and Belarusians' thinking in terms of strongly ideologized community is significantly weaker than their self-perception through the perspective of family and local communities. State is treated more as a social institution than as autotelic value. Cultural orientation towards Russia is far more pronounced than that towards Europe.

Key words: *Belarussian identity, civilizational affiliation, unity with Russia, attitude toward the EU, independence.*

Радзик Р. Идентичность белорусов (с особенным вниманием к вопросу о национальной идентичности).

Идентичность белорусов определяется разными факторами, особенно их историческим прошлым, формой социальной структуры, религиозной принадлежностью, уровнем национализации, связями с русской культурой. Провозглашение независимости в 1991 году усилило процессы отсоединения белорусской идентичности от восточнославянского (иногда в смысле русского) сообщества. Однако уровень национализации значительной части общества, особенно в сельской местности, остается низким через влияние русского языка и идеологизацию мышления белорусов, которое превышает мышление в категориях семьи или локальных сообществ. Государство понимается как социальная институция, а не авторитарная ценность. Культурная ориентация на Россию превышает культурную ориентацию на Европу.

Ключевые слова: *белорусская идентичность, цивилизационная принадлежность, союз с Россией, позиция в отношении ЕС, независимость.*

Білорусь упродовж віків була типовою територією культурного пограниччя. Протягом перших кількох століть своєї історії вона належала до візантійського культурного ареалу. У межах Речі Посполитої ця територія піддавалася дедалі більшим впливам латинської культури, а від кінця XVI сторіччя (Берестейської церковної унії 1596 р.) однозначно опинилася в орбіті Європи в її вужчому, латинському розумінні. Ідеться тут не про назви і креслені науковцями поділи, а про принципово різні – хоч це не означає, що піддані тут оцінюванню – типи культур, візії соціального світу, політичні, а навіть економічні постави. Білоруський історик молодого покоління через два роки після проголошення незалежності Білорусі зауважив, що в часи Першої Речі Посполитої кордон між білорусами і росіянами, який розділяв також дві держави, був водночас кордоном між двома цивілізаціями, західною і східною: “це були два різні світи, два різні суспільства” [1, 14]. У XIX сторіччі Білорусь

стала крайною пограниччя двох культурних ареалів. Корінне населення Білорусі еволюціонувало у напрямку двох різних цивілізаційних опцій. Православному населенню ставала дедалі ближчою – особливо після поразки польського Січневого повстання 1863–1864 рр. – російська культура і система цінностей, що виводилася зі Сходу. Серед цієї частини суспільства політика русифікації країни дедалі меншою мірою сприймалася в категоріях примусу. Після більшовицької революції перемога класової ідеології в її советському вимірі, який значним чином виростав із російської культури, означала поразку нації як носія постав і цінностей Заходу: індивідуалізму та пов'язаної з ним ідеї свободи як автотелічної цінності, самокерованості й можливості формування соціальних процесів знизу, демократії та плюралізму, визнання власності як основи свободи особистості й суспільства, закорінення елітаристських постав, які динамізували соціальні процеси, та розуміння гідності, що виводилося з почуття честі середньовічного лицарства, а згодом шляхти. Із плином часу білоруськості надано – за вказівкою з Москви – советський вимір, обмежуючи її до етнографії та фольклоризму.

Оскільки в реаліях СРСР білорусам радикально обмежено можливість націєтворення, їхній селянський, класовий світ не був розбитий конкурентною стосовно нього національною ідеологією, а частково перенесений і відтворюваний – при певних модифікаціях – у вже більш робітничих реаліях білоруських міст. Сучасна білоруськість – та, яка реально існує на рівні народних мас – стала значною мірою советизованою етнічністю. Народні маси, переїжджаючи до міст, мали почуття соціального, класового просування. Солідаристська, експансивна національна ідеологія, з якою вони не стикалися в советських містах, не нищила у них класових фобій, не вмонтовувала в їхню культуру відкритості на світ еліт, почуття, що влада – це також вони самі. Поділ на “свій” та “чужий” світи залишився і в советські часи. Винесені з села категорії поділу на “своїх”, поєднаних безпосередніми зв'язками, близьких, яким на щодень надавалася допомога і на допомогу яких можна було розраховувати, та “чужих” – світ публічної сфери, більшою чи меншою мірою загроз-

ливий, холодний, який спонукав до “неприродної” поведінки, її театралізації – були й надалі присутні й проявлялися у загальнопоширеній на советській території амбівалентності постав. Селянська недовірливість сприяла тяглоті советської амбівалентності й дихотомії (на це накладалася амбівалентність підвішеності між двома культурними ареалами: східним та західним). Схильність до замикання у групах, близьких первинним, рудименти мислення у локальних (етнічних) категоріях свійськості спричиняли – за відсутності сформованих національних бар’єрів і дистанцій – прийняття накинутої Москвою візії білоруськості советського типу. Адже соціальне просування не мало жодного національного виміру. Советсько-білоруське місто з часом стало “своїм” на відміну від колишнього – панського, російсько-польсько-єврейського. Воно було етнічно білоруським, мовно російським і політично советським.

Білоруське суспільство існувало у його сучасній формі, приймаючи советську ідеологію, а отже, його було збудовано в оперті на ідеологічні зв’язки, головним складником яких були класові цінності. Це було можливим, оскільки відбулося передіндустріалізацією країни і сформуванням білорусів як нації. Ці процеси супроводжувалися надзвичайно гострими репресіями, у результаті яких винищено щонайменше кілька сотень тисяч людей (прикладом тут послужать Куропати). Советська ідеологія не наклалася у цьому випадку на національну (як це було у балтійських країнах), а заіснувала замість неї. У цій ситуації сформування білоруського суспільства як нації вимагало б сьогодні фундаментальної деконструкції сучасної білоруськості, що існувала упродовж останніх дев’яноста років. Спроба здійснити це у першій половині 90-х років ХХ сторіччя закінчилася поразкою, адже вона вимагала від білорусів масового переходу від зідеологізованої системи цінностей (класових у советській версії), яка їх до того часу конституювала, до іншої (національної), котра десятиліттями окреслювалася як ворожа, безстворення соціального механізму заміни¹.

¹ Як національна, так і класова ідеологія масово приймалися в Європі у ХІХ–ХХ ст. у ситуації відкриття локальних сільських спільнот на зовнішній світ, переїзду селян до міст, а отже, необхід-

Відсутність механізму, який би спричинив заміну з часом мало активістичної – в умовах сучасного світу – советськості (постсоветськості) на націю, зумовлює постійну слабкість ідентичнісного виміру білоруського суспільства. У Європі нація була основним чинником творення сильної ідентичності європейців останніх сторіч, а також динамізації модернізаційних процесів. Білорусів було значною мірою позбавлено цієї сфери емоцій. Сформуванню сильної ідентичності білорусів не сприяли також зміни віросповідання білоруського суспільства, що відбувалися упродовж століть (православ'я – греко-католицизм – православ'я, при періодичному поширенні й скороченні впливу римо-католицизму) чи зміни мови (колись білоруськомовні міста з часом полонізувалися, при постійній присутності ідиш та – особливо на передмістях – білоруської мови, згодом русифікувалися, після Першої світової війни у БРСР знову частково білорутенізувалися, аби у другій половині ХХ сторіччя стати на практиці виключно російськомовними). Так само не сприяли цьому зміни державної (Велике князівство Литовське, Річ Посполита, Росія, Друга Річ Посполита на західних землях теперішньої Білорусі, СРСР, Республіка Білорусь) і цивілізаційної приналежності (візантійська цивілізація – згодом європейська, латинська у межах Речі Посполитої – і нарешті російська, часто називана східнослов'янською), не кажучи вже про повну зміну еліт. І саме тому Ельжбета Смул-

ності прийняття нової системи цінностей, що описувала підданий індустріалізації та урбанізації світ анонімних – на відміну від села – міських мікрорайонів і великих підприємств. Перехід від закоріненості у малих локальних структурах до присутності у великих збірнотах модерного світу був водночас переходом від – послуговуючись термінологією Станіслава Оссовського – зв'язків навикових до ідеологічних. Клас “для себе” або нація були відповіддю на соціальні потреби. Механізм їхнього виникнення, а також переходу від феодалізму до модерної доби добре відомий і описаний. Чимось одним є перехід від незідеологізованої етнічності до зідеологізованого народу, а чимось цілком іншим – можливий перехід від уже зідеологізованого суспільного устрою (советського), який заспокоює потреби соціальної афіліації, а отже. його модерного опису (навіть якщо він гальмує соціальний розвиток), до іншого – національного, також зідеологізованого, хоч і з іншим змістом.

кова зазначає, що “складником цієї ідентичності, яка викликана пам’яттю про зміни державної приналежності, репресій і воєн, є певне збайдужіння щодо різновиду влади і державної структури, на яку немає жодного впливу, але якій слід підпорядкуватися, і тим більшою є втеча у власний локальний світ, який сприймається як єдина стала цінність” [2, 521–522]. Для білоруського селянина (адже саме таке коріння мають у першому і другому поколінні мешканці сьгоднішніх білоруських міст) влада була чимось чужим, незрідка ворожим, держава – накинутою інституцією, на яку не існує впливу і представників якої слід остерігатися. Взаємне сприйняття у категоріях регіоналізмів і малих локальних спільнот у Білорусі непорівняно сильніше, ніж у Польщі. Колись мешканець Мінська або білоруського села водночас був громадянином СРСР; республіканська білоруськість як приналежність до БРСР була відносно малопопулярною. Цей стан речей змінюється поволі. У Білорусі у ХХ сторіччі перемогла заінспірована росіянами у царські часи західноруська опція у її сучасній советизованій формі. Різниця між колишнім західнорусом та білорусом періоду занепаду СРСР полягала в тому, що останній прямо не вважав себе росіянином, хоч прямо говорив про себе: “я – руський”. Він був частиною великої православної східнослов’янської спільноти як її регіональний елемент. Цього мислення білорусам важко позбутися до сьогодні, про що свідчать результати соціологічних досліджень (репрезентативних для всього суспільства), які здійснює формально зареєстрований у Вільнюсі Незалежний інститут соціально-економічних і політичних досліджень і які поміщені у таблицях нижче²:

² Цікаві дані містить також така таблиця: Розподіл відповідей на запитання: “Нещодавно президент Росії Володимир Путін заявив: “Ми і білоруси, за великим рахунком, – одна нація”. Як Ви оцінюєте це висловлювання?”, %

Варіант відповіді	03'05
Погоджуюся	56.8
Не погоджуюся, але сприймаю це висловлювання В. Путіна спокійно	31.7
Я обурений (ображений) цим висловлюванням В. Путіна	4.3
Мене це взагалі не хвилює	7.1
Не відповіли	0.1

А. Соснов. Российско-белорусские отношения в зеркале общественного мнения [5, 114].

Таблиця 1 [3, 57]

Динаміка відповідей на запитання: “Чим білоруси відрізняються від росіян?”, % (можливі декілька варіантів відповіді)			
Варіант відповіді	09'02	03'03	08'06
Відрізняються мовою	39.1	38.1	33.8
Відрізняються культурою, традиціями	27.3	33.6	33.4
Відрізняються історією	22.3	26.3	27.0
Відрізняються психологією	20.5	20.1	20.3
Відрізняються зовнішнім виглядом	2.6	2.5	4.7
Нічим не відрізняються	44.0	37.5	41.5

Таблиця 2 [3, 58; 4, 32]

Розподіл відповідей на запитання: “Білоруси, росіяни та українці – це різні народи чи три гілки одного народу?”, %		
Варіант відповіді	8'06	12'09
Три гілки одного народу	65,7	66,5
Різні народи	28,3	30,6
Вагалися з відповіддю/Не відповіли	6,0	2,9

Вміщені у таблицях відповіді показують, що загалом понад 40% білорусів вважають, що вони нічим не відрізняються від росіян, а близько 2/3 переконані, що білоруси, росіяни та українці становлять три відгалуження одного народу. Тут можна навести слова Андрія Ляховича, білоруського політолога, який нагадує, що свого часу “Лукашенко стверджував, що білоруси, українці і росіяни є одним народом. Тепер він каже, що ми є окремою гілкою, хоч походимо з одного стовбура. А це вже різниця” [6, 177]. Своєю чергою, у таблиці, вміщеній у зносі 2, майже 57% респондентів погоджується з Путіним у тому, що білоруси утворюють із росіянами один народ, а решта, дещо більше 7%, не є цим висловлюванням занепокоєні. Результати соціологічних досліджень вказують також на велику податливість білоруського суспільства на пропаганду властей: президента, засобів масової інформації. Інколи народжуються сумніви в тому, наскільки відповіді білорусів є артикуляцією їхніх внутрішніх переконань, а наскільки впливають із почуття емпатії й бажання підтвердити інтенцію анкетера чи прийняття поглядів, пропагованих владою. Результати досліджень вказу-

ють також на те, що частина білоруського суспільства, якщо навіть не є повністю національно сформована, то проявляє податливість на мислення у категоріях спільнотності, виразно окремішньої від росіян та українців. Згідно з дослідженнями, проведеними у грудні 2003 року, на питання: “Скажіть, що є більш важливим: покращення економічного становища Білорусі чи незалежність країни”, білоруси відповідали: покращення економічної ситуації – 62,6%, незалежність – 25,4%, не знаю/відсутність відповіді – 12,0% [7, 14]. Відповіді, які були отримані в наступні роки, подані у таблиці 3 [8, 37]:

Таблиця 3

Динаміка відповідей на запитання: “Скажіть, що є більш важливим – покращення економічного становища Білорусі чи незалежність країни?”, %					
Варіант відповіді	06'04	08'06	09'07	03'08	12'08
Покращення економічного становища	73.7	48.5	59.4	64.5	71.9
Незалежність країни	19.2	41.9	32.2	24.1	18.7
Вагалися з відповіддю / Не відповіли	7.1	9.6	8.4	11.4	9.4

Ці дані можна – цілком слушно – трактувати як вираження слабкості білоруської спільнотності, але водночас можна вказати на те, що в середньому близько 1/4 суспільства емоційно трактує державну незалежність, можливо, становлячи базу потенційних націєтворчих процесів, які можна було б викликати за сприятливих умов. Не можна також забувати про те, що частина білоруських інтелектуальних середовищ є цілком національно сформована (наприклад, середовище Білоруського Народного Фронту), часто їхня національна свідомість, творена ідеологія та постави мають виразний окцидентальний вимір.

Пересічний білорус – якщо припустити, що в послуговуванні цим поняттям є сенс – незалежність своєї держави частіше сприймає у категорії виразно сформованої автономності, ніж повної незалежності центрально- і західноєвропейського типу. Його історична свідомість обмежується насамперед до боротьби періоду Другої світової війни (Білорусь як партизанський

край), сформульованих у кількох реченнях міфів на тему Полицького князівства, Великого князівства Литовського, більшовицької революції та незначної кількості постатей з вітчизняної історії. Цілком загальним є, наприклад, переконання, що Росія визволила Білорусь із татарського ярма, попри те, що Білорусь ніколи не була – на відміну від Московської держави – завойована татарами. Свою білоруськість пересічний білорус часто усвідомлює як фольклористично-етнографічно-мовну окремішність, регіональну в межах більшої цілості, республіканську як спадщину по СРСР, історичну – оскільки не цілком ідентичну з російською. Вона також конструює автостереотип, що позитивно відрізняє білоруса від росіянина (москаля) такими рисами, як працьовитість, толерантність, мирний характер, уникання крайнощів. Точкою зіставлення для них є передусім Росія. Захід є принципово чимось іншим, більшою чи меншою мірою чужим. Виразно пронаціональні постави – що у країнах Центральної Європи трактуються як цілком нормальні – білорусами часто сприймаються однозначно негативно – як націоналістичні, нетолерантні. Держава трактується передовсім у соціальних категоріях.

У референдумі 17 березня 1991 року за приналежність до СРСР висловилися аж 83% мешканців Білорусі [9, 293]. Відразу ж після розпаду СРСР, у грудні 1991 року, згідно з соціологічними дослідженнями, 69% респондентів підтримували незалежність Білорусі та угоду про її входження до складу СНД. Проти були 10% опитаних. Натомість уже в лютому 1992 року 52,6% респондентів негативно поставилися до виходу Білорусі з СРСР, а схвалювало цей крок 30,7% опитаних громадян Білорусі [10, 13]. Така велика мінливість постав білорусів у настільки важливому питанні, як незалежність власної держави, свідчить про те, що вони трактують державу (у будь-якому разі, трактували її в період утворення незалежної Республіки Білорусь) більш інструментально, ніж поляки, угорці чи балтійські народи, які вбачали в ній більше автотелічних цінностей.

Народна, колгоспно-радгоспна білоруськість часто нагадує собою давню категорію “тутешності”. Сказати про себе: “я – білорус” часто означає серед сільського населення, гірше

освіченого, лише або переважно свідомість державної (а інколи релігійної) приналежності. Це свідомість назви, “паспортний” термін. У такому випадку за нею не стоїть багатство культурних цінностей, національної свідомості та пов’язана з цим сфера емоцій. Заглиблення у багату фольклорну культуру православ’я, а також величезні відстані між підданими урбанізації й індустріалізації анклавами та селом, не сприяло розповсюдженню ідеологічних зв’язків, у тому числі передовсім національних; до сьогодні спостерігаються виразні залишки релігійних, а навіть станових поділів. Білоруська дослідниця Вольга Гушчава, узагальнюючи результати польових досліджень на Браславщині, що проводилися у тамтешніх селах у 1997–2007 роках, пише: “На основі аналізу матеріалів польових досліджень можемо прийти до висновку, що національність і батьківщина для більшості інформантів є категоріями, накинутими зовнішнім світом, основою ж їхньої ідентичності є віросповідання і локальність. Є інформатори з виразною національною ідентичністю, які покликаються на історію свого народу, автостереотип, міркують про національний інтерес, але їх є переважна меншість, а сама національна ідентичність сформована зовнішніми чинниками, головно школою та засобами масової інформації. Поняття “батьківщина” пов’язане передусім із місцем проживання, з особистим комфортом і добробутом, а не з уявленою спільнотою і символічною сферою. Найчастіше батьківщина не сприймається як особиста цінність, про яку слід піклуватися” [11].

Суттєвим питанням є ідентичнісне розташування білоруського суспільства між Сходом і Заходом, між Росією та Європою (ЄС). Чи білоруси почувалися колись більшою мірою громадянами БРСР чи СРСР? Чи сьогодні вони більше почувуються советськими людьми чи європейцями? Чи вони є прихильниками відновлення СРСР? Відповіді на ці запитання дають результати соціологічних досліджень, проведених за останні кільканадцять років. Перше з наведених тут досліджень провів у березні 1991 року ще радянський (московський) ВЦДГД (Всесоюзний центр дослідження громадської думки). Тоді виявилось, що лише 24% етнічних білорусів окреслювали себе як

громадян БРСР, а аж 69% ідентифікували себе передовсім як громадян СРСР, що було рекордом серед націй, які мали власні республіки (наприклад, для естонців ці величини становили відповідно 97% і 3%) [12, 68]. Величину 69% можна деякою мірою трактувати як недосконалий показник советизації білорусів, особливо у порівнянні з іншими “республіканськими” націями. Це, однак, зовсім не означає, що білоруси в наш час масово висловлюються за відбудову СРСР. У більшості, незалежно від симпатії до колишньої держави і ностальгії за нею, вони усвідомлюють нереалістичність цього постулату. Якщо у листопаді 1993 року 55,1% респондентів позитивно поставилися до відбудови СРСР, а 22,3% негативно, то пропорції між обома величинами, змінившись на початку нового тисячоліття, у грудні 2008 року становили: за відбудову – 21,5%, а проти – 63,3% [8, 35]. Частина білорусів – реалістично – висловлюється насамперед за зближення з Росією, ніж за відновлення колишньої союзної держави.

Свідомість існування білорусів принаймні упродовж кількох поколінь у реаліях, відмінних від європейських, помітна у відповідях на запитання: “Чи Ви вважаєте себе радше європейцем чи радше радянською людиною?” У двох наступних дослідженнях у березні – квітні 2006 року більше опитаних (52% і 46,1%) визнали себе радянськими людьми, а європейцями – 36,0% і 41,3% [5, 36]. Автори цих досліджень вважають, що коливання процентних величин відповідей свідчать не тільки і не стільки про характер самоідентифікації білорусів, скільки про їхню податливість на актуальні політичні події: масові акції протесту після президентських виборів, рішучу реакцію Заходу на результати виборів, пропоновану “Газпромом” ціну за газ на 2007 рік [5, 36]. Однак, більшість респондентів, які не ухилилися від відповіді в обох дослідженнях, визнали себе радянськими людьми.

В іншому дослідженні білоруси, поставлені перед вибором: Росія чи Європейський Союз, до червня 2009 року віддавали перевагу єднанню з близькою їм з огляду на культуру і добре знаною Росією, але під час двох наступних досліджень, у вересні та грудні 2009 року, дали інші відповіді [4, 17]:

Таблиця 4

Динаміка відповідей на запитання: “Якби довелося обирати між об’єднанням з Росією та вступом до Євросоюзу, що б Ви обрали?”, %										
Варіант відповіді	09'03	06'04	12'05	06'06	12'07	12'08	03'09	06'09	09'09	12'09
Об’єднання з Росією	47.6	47.7	51.6	56.5	47.5	46.0	42.4	42.1	38.3	42.1
Вступ до Євросоюзу	36.1	37.6	24.8	29.3	33.3	30.1	35.1	41.4	42.7	42.3

У ситуації наростання конфлікту з керівництвом Росії, що експонується білоруськими мас-медіа, білоруси віддають перевагу Євросоюзу переважно з огляду на його матеріальний достаток; почуття й надалі еднають їх із Москвою. У червні 2006 року на запитання, чи хотіли б вони вступити до НАТО, білоруси відповіли: ні – 71,8%, так – 14,9% (брак відповіді/не знаю – 13,1%) [13, 100]. Нехіть стосовно НАТО є серед білорусів набагато більшою, ніж стосовно ЄС. Це є наслідком веденої десятиліттями пропаганди СРСР і негативного ставлення теперішніх властей Білорусі до цієї організації. НАТО уособлює все зло і чужість Заходу. Вибори білорусів, – і фактичні, що здійснювалися у конкретних історичних реаліях, і на рівні соціологічних досліджень, – були і є іншими, ніж у їхніх сусідів, які вже належать до ЄС, що свідчить про те, що ці вибори мають виразне культурно-ментальне підґрунтя, а постави білорусів не є випадковими, не виникають із тиску Росії чи характеру чинної влади. Це насамперед авторитаризм влади виникає з традиції, яку білоруси перейняли зі Сходу.

Про приналежність білорусів до спільного з Росією культурного ареалу свідчать відповіді на задане у червні 2008 року запитання: кого з політичних діячів вони вважають за найбільш симпатичного і відповідного їх ідеалові політика? Перші чотири місця зайняли відповідно: Владімір Путін, Аляксандр Лукашенко, Пьотр Машеров (І секретар ЦК КПБ у 1970-х роках) і Петро I [14, 9]. Водночас найтісніші стосунки, на думку білорусів, їхня батьківщина повинна підтримувати з Росією [15, 19], а на запитання “Які впливи, на Вашу думку, мають у світі Росія,

США та Білорусь?”, відповіли у червні 2006 року: “в основному позитивні” – Росія 68,3%, США 26,1%; “в основному негативні” – Росія 9,5%, США 52,0% [3, 3]. Можна припустити, що всі сусіди Білорусі з ЄС (поляки, литовці, латвійці та естонці) мають цілком обернену (у пропорціях) візію якості впливів Росії та США у світі. Ставлення білорусів до Росії й водночас до власної незалежності, разом із різними можливостями її розуміння, представлене у двох таблицях нижче:

Таблиця 5 [16, 28]

Динаміка відповідей на запитання: “Якби сьогодні проходив референдум про об’єднання Білорусі й Росії, як би Ви проголосували?”, %												
Варіант відповіді	11'99	10'01	12'02	03'03	06'04	11'06	12'07	06'08	12'08	03'09	06'09	09'09
За об’єднання	47.0	51.3	53.8	57.5	42.9	46.4	43.6	38.7	35.7	33.1	38.3	39.1
Проти об’єднання	34.1	26.4	26.3	23.8	25.0	33.5	31.6	42.2	38.8	43.2	44.3	40.6

Таблиця 6 [8, 53]

Динаміка відповідей на запитання: “Якому варіанту інтеграції Білорусі та Росії Ви б особисто віддали перевагу?”, %						
Варіант відповіді	12'02	03'03	11'04	12'05	12'07	12'08
Білорусь і Росія повинні утворити союз незалежних держав, пов’язаних тісними політичними та економічними відносинами	51.7	48.0	47.8	52.3	43.8	43.9
Відносини Білорусі з Росією повинні бути такими ж, як і з іншими країнами СНД	19.7	19.3	32.1	20.7	36.3	31.0
Білорусь і Росія повинні стати однією державою, з єдиним президентом, урядом, армією, прапором, валютою тощо	21.2	25.6	11.6	12.0	13.1	12.1
Вагалися з відповіддю/Не відповіли	7.4	7.1	8.5	15.0	6.8	13.0

З таблиці 5 випливає, що у випадку референдуму, присвяченого поєднанню Білорусі з Росією, більшість його учасників проголосувала б, аж до 2006 року включно, за поєднання. Кілька досліджень, проведених у 2007 році, демонструють у цьому питанні змінні опції респондентів, а від 2008 року противників єднання зі східним сусідом є більше, ніж прихильників. З наступної таблиці можна відчитати виразну еволюцію, – упродовж останніх шести років, – трактування незалежності своєї держави білорусами. Відсоток білорусів, які висловлюються за повне поєднання з Росією, – а отже, за повну втрату незалежності, – зменшився до кільканадцяти. Все ще домінує переконання про потребу тісних зв'язків незалежних держав (хоч незначним чином зменшилася кількість його прихильників), а відсоток білорусів, які домагаються більш партнерських відносин із Росією – втім, без виходу поза рамки СНД – виразно зріс. Це важливо зазначити тому, що ще у 1996 році 34,6% білорусів вважали, що Білорусь не повинна бути незалежною, суверенною державою, а дослідження з червня 2000 року демонструють, що найбільше прихильників отримала опція (одна з трьох) єднання в одну державу – 36,7% [17, 99–101]. Узагальнюючи результати цих досліджень, можна було б ствердити, що схвалення незалежності власної держави зросло – і вважаю, що це твердження певною мірою справедливе. Однак для дослідників, знайомих із білоруськими реаліями, є водночас очевидним, що відповіді респондентів – особливо у коротких часових рамках – у Білорусі підлягають сильним впливам поточної пропаганди, що можна помітити особливо у випадку ставлення білорусів до Росії. Схвалення ідеї єднання зростало разом із наступними кампаніями і промовами президента Лукашенка, які вказували на слушність цієї лінії, і зменшувалося разом зі спротивом президента щодо політики Росії стосовно Білорусі (наприклад, підвищення цін на газ), неприйняттям ідеї створення з Білорусі ще однієї російської губернії. Інша справа, наскільки дослідження такого типу відображають реальний стан речей, враховуючи білоруські реалії, особливо в сільському середовищі, де не відбулася повна кристалізація категорій опису соціального світу, якими оперують соціологи, принаймні у час-

тині задаваних питань³. Окрім явного ошукування та – як уже згадувалося раніше – достосовування до гаданих інтенцій анкетера, у білоруському суспільстві маємо справу, на мою думку, з відносно незначним ступенем інтеріоризації важливості категорій, які конструюють сучасне суспільство у публічній сфері, а отже, з більшою поверховістю в їх сприйнятті, а навіть лабільністю, що виражається також у значних коливаннях преференцій респондентів, на що вказують соціологічні дослідження, які здійснювалися з короткими (місячними або кількамісячними) часовими інтервалами. Наприклад, на межі попереднього і нинішнього століть білоруси на запитання, чи їхня держава повинна бути незалежною і суверенною, приблизно в 1/4 випадків ухилилися від відповіді (не мали з цього приводу власної думки), а різниці між відповідями “так” і “ні” між 1996 та 1997 роками перевищували 20% [17, 99]. І все ж таки, здійснювані в Білорусі соціологічні дослідження вказують у довших часових проміжках на виразні тенденції, інколи їхні зміни, а також на ускладнені й цікаві для дослідника кореляції між досліджуваними поставами.

Цей текст, присвячений ідентичності білорусів, а отже, переважно свідомісним формам їхнього існування, в тому числі між Сходом і Заходом, з огляду на необхідність меншою мірою зосереджується на аналізі об'єктивних ознак, що конструюють білоруську спільнотність. Білоруське суспільство не було конструйоване протягом двох останніх сторіч на принципах, симетричних до польського чи угорського (не кажучи вже про британське чи німецьке). Російська мова його русифікувала, після більшовицької революції советизувала (тобто поширювало советські цінності в російському мовному оформленні), але ніколи не націоналізував (тобто не будував ані національної бі-

³ Одні й ті ж терміни інколи мають у Польщі (в Західній Європі) та в Білорусі дещо інше поняттєве (змістове) наповнення, а отже, розуміються дещо інакше, що ускладнює порівняння досліджень в обох країнах. Соціальний контекст отримуваних відповідей інколи є настільки специфічним для поляка (а тим більш для мешканця Західної Європи), що представлені дані, загалом, вимагали б розширеної інтерпретації з заглибленням у культурний контекст, що є в більшому масштабі рідко коли можливе.

лоруськості, ані російськості). А отже, як мова, загальноновживана в містах – як серед інтелігенції, так і серед робітничих мас – вона не є, як у Польщі, носієм національних цінностей, що співстворять сильну, зідеологізовану і насичену емоціями спільнотність. Російська (російськомовна) культура мешканця Мінська є внаслідок цього мілкішою, ніж у москвича, адже загалом не спричиняє інтеріоризації білорусами російських національних цінностей (національно-імперських, сповнених емоцій та елітаристської традиції царської Росії), не є також носієм російського націоналізму. Це російськість поверхова і вторинна. У ХХ сторіччі сильна спільнотність на загальнобілоруському рівні не була збудована ані російськістю, ані білоруськістю, ані советськістю. Остання ніде не будувала сильних спільнот, які могли б потенційно конкурувати з Москвою в централізованій, досить довго деспотичній (а періодично навіть тоталітарній) державі. Советськість була перш за все зорієнтована на їхню дезінтеграцію, будування вертикальних структур влади, конфронтування особистості безпосередньо з владою. Репрезентативність проміжних структур була фіктивною або дуже слабкою. Таким чином, советськість, накладаючись у білоруських умовах на етнічні сільські структури, полегшила збереження таких характерних для селянської культури локалізмів. Вона продовжувала існуючий на рівні білоруських народних мас поділ соціального світу, з одного боку, на сферу публічну, влади і держави (колись панів), а з іншого – світ “свій”, сільський (із часом колгоспний), світ локальний, приватний, обмежений до родини, друзів, безпосередніх зв’язків.

Наслідки цього є різні. Польські дослідники звертають увагу на мале зацікавлення білорусів публічними справами, окрім тих, які стосуються соціальних питань. Самі білоруси підкреслюють те, що поза кордонами власної держави вони є збірнотою, яка слабо організовується і не може розраховувати на велику лояльність стосовно себе і на силу взаємозв’язків. Оскільки білоруси не дивляться на себе як на сильну спільноту, – у будь-якому випадку, їхня авторефлексія цього типу значно слабша, ніж у поляків, – наслідком цього для білоруського суспільства є не тільки слабше окреслений власний автостерео-

тип, але й те, що стереотипи інших націй не мають такого комплексного виміру, як, наприклад, у росіян і поляків. Вони конструюються і відтворюються уривчасто і ситуативно. У таких реаліях “надлокальні” проблеми, про які пересічних білорусів питають мінські соціологи-інтелектуали, є для них часто більшою чи меншою мірою чужими. Присвячена їм рефлексія дуже поверхово закорінена у свідомості значної частини опитуваних (так само, як і отримувані відповіді). Офіційна пропаганда, яка займається надлокальною проблематикою, легко може накидати їм окреслені погляди, оскільки це їм мало цікавить, але й відмовитися від цих поглядів вони можуть відносно легко і швидко. А отже, конструйовані таким чином постави є слабкими, не досить сильно інтеріоризованими, а їхня потенційна мінливість досить значною.

Відносна “поверховість” прийняття в Білорусі російської культури, яка не має тут національної (а отже, й виразної емоційної) підбудови, і пов’язане з цим слабке зацікавлення публічною сферою та зосередження на щоденності “тут і тепер” у межах локальних мікроструктур і спільнот, може породжувати окреслені наслідки, які стосуються можливості достосовування до зміни обставин. Якщо вступ великої України до Євросоюзу – що сьогодні слід трактувати як “*wishful thinking*” – може мати наслідком серію суспільних струсів, то у випадку зорієнтованих на локальність білорусів задоволення їхньої соціальної сфери створює більшу надію на достосовування до нових реалій. Ідентичність білорусів є причиною того, що зміни на рівні соціальної макроструктури є легшими, ніж у багатьох інших країнах Європи, за умови задоволення прагнень на рівні груп нижчого рівня: первинних і локальних.

Підсумовуючи, можна ствердити, що ідентичність білорусів є загалом слабшою, ніж в інших європейських суспільств, особливо на рівні надлокальних спільнот, а їхня культурна орієнтація на Схід (Росія) є набагато потужнішою, ніж на Захід (Європа). Також відносно слабко сформованою є національна ідентичність, виразно присутня головним чином у частини еліти (загалом опозиційно налаштованої щодо президента Лукашенка) і практично відсутня у значної частини сільських се-

редовищ (колгоспно-радгоспного населення). Держава сприймається передовсім як соціальна інституція, а набагато меншою мірою – як автотелічна цінність, що політично, культурно і національно вирізняє білорусів і надає цим різницям першорядне значення. Почуття приналежності до “східнослов’янської (православної, руської) цивілізації” серед білорусів є непорівняно сильніше, ніж у поляків почуття приналежності до слов’янської спільноти загалом, а до західнослов’янської зокрема (і відповідно: британців і німців до германської спільноти, а французів та іспанців до романської). Православ’я (не стільки як віра в сакрум, скільки як система цінностей і постав, що структурує світський світ соціальних зіставлень) є для білорусів більш вагомим елементом ідентичності, ніж мова. Світ близький, який викликає позитивні емоції й будує міцні зв’язки, – це світ родини і товариських груп, світ локальний. Інший, ідеологізований світ, пов’язаний із владою і державою, є для них більш чужим, потенційно репресивним, що менше спонукає до активізму й бажання співпраці. Соціальна ідентичність як сфера поділу з іншими спільних цінностей корінним чином переважає над особистою ідентичністю, яка експонує нонконформізм особистості. У результаті індивідуалізм білорусів має характер більш пасивний (що перегукується з селянською традицією “багатіння” на рівні сім’ї), ніж активістичний (типу елітаристичної активності у публічній сфері). Важливим є те, що існує “тут і тепер”: сім’я і матеріальне. Влада й ідеологія є загрозою для цього світу, несуть чужість і штучність.

ЛІТЕРАТУРА:

1. Саганович Г. “Русский вопрос” с точки зрения белоруса // Народная газета. – 30.05.1993.
2. Smułkowa E. Białoruś i pogranicza: Studia o języku i społeczeństwie. – Warszawa, 2002.
3. Новости НИСЭПИ. – Вып. 3. – 2006.
4. Новости НИСЭПИ. – Вып. 4. – 2009 (електронна версія).
5. Новости НИСЭПИ. – Выпуск 2. – 2006.
6. Za Białoruś. Rozmowa z Andrejem Lachowiczem / Przeprowadzili M. Nocuń i A. Brzeziecki // Ograbiony naród. Rozmowy z intelektualistami białoruskimi. – Wrocław: Kolegium Europy Wschodniej im. Jana Nowaka-Jeziorańskiego, 2007.

7. Новости НИСЭПИ. – Вып. 4. – 2003.
8. Новости НИСЭПИ. – Вып. 4. – 2008.
9. Miropowicz E. Białoruś. – Warszawa, 2007.
10. Бугрова И. Молодое белорусское государство и общество: альянс или мезальянс? // Национальная идентичность Беларуси: Материалы семинара / Под ред. Гельмута Курга. – Минск, 2003.
11. Huszczawa W. Ojczyzna – państwo – Białoruś w świadomości mieszkańców Brzławszczyzny // Studia Białorutenistyczne. – Т. 4 (У друці).
12. Новости НИСЭПИ. – Вып. 2. – 2006 (електронна версія).
13. Новости НИСЭПИ. – Вып. 4. – 2006.
14. Новости НИСЭПИ. – Вып. 2. – 2008.
15. Новости НИСЭПИ. – Вып. 2. – 2007.
16. Новости НИСЭПИ. – Вып. 3. – 2009.
17. Radzik R. Die Integration mit Russland im Bewusstsein der weißrussischen Bevölkerung // Annus Albaruthenicus. – Т. 7. – 2006.

З польської переклав Андрій Савенець

УДК 316.6

Артур Высоцки

ОТ СТОЛКНОВЕНИЯ КУЛЬТУР К ДИАЛОГУ КУЛЬТУР

У статті розглянуто зв'язки між явищами зіткнення культур і діалогу культур. Представлено головні теоретичні роботи, присвячені проблематиці зіткнення культур у суспільних науках, наведено приклади, а також підкреслено значення досліджень над зіткненням культур. Акцентується на толерантному і діалогічному аспекті зіткнення культур, про що свідчить наявність цієї проблематики в міжкультурній комунікації та освіті, а також у позанауковому спілкуванні.

Ключевые слова: *столкновение культур, диалог культур, культурная идентичность, культурный шок.*

Wysocki A. From clash of cultures to dialogue of cultures.

In article the connections between phenomena of clash of cultures and dialogue of cultures are examined. The main theoretical works dedicated to the problem of clash of cultures are presented. The author gives examples and shows the importance of clash of the cultures. He also pays attention to the tolerant and dialogue aspect of clash of cultures. Author argues that these problems we can find in intercultural communications, education, and non-scientific relations.

Key words: *clash of cultures, dialogue of cultures, cultural identity, cultural shock*

Высоцкі А. Від зіткнення культур до діалогу культур.

У статті розглянуто зв'язки між явищами зіткнення культур і діалогу культур. Представлено головні теоретичні роботи, присвячені проблематиці зіткнення культур у суспільних науках, наведено приклади, а також підкреслено значення досліджень над зіткненням культур. Акцентується на толерантному і діалогічному аспекті зіткнення культур, про що свідчить наявність цієї проблематики в міжкультурній комунікації та освіті, а також у позанауковому спілкуванні.

Ключові слова: *зіткнення культур, діалог культур, культурна ідентичність, культурний шок.*

Встреча двух культур может [...] привести к кровавой войне, но может духовно обогатить обе стороны. Культурная и религиозная чуждость, испытываемая чувствами и интеллектом, иногда, что парадоксально, он дает возможность диалога. Становится попыткой выяснения накопившихся стереотипов, побуждением к устранению корневой взаимной вражды, к поиску явлений и обстоятельств причиненного зла [...] Надо разговаривать. Надо искать хотя бы тончайшую ниточку согласия между верующими разных религий [...] В каждодневных обычных встречах людей разных вероисповеданий и культур создается деликатная нить диалога.

Piotr Kłodkowski [18, 312-313]

Чем является столкновение культур?

Столкновение культур чаще всего определяется как некоторая особая разновидность культурного контакта, во время которого происходит конфронтация индивидуумов и общин, характеризующихся совершенно разными культурными признаками, составляющими их культурную тождественность¹. Значение по-

¹ В Этнологическом словаре читаем, что “столкновение культур определяет тот аспект культурного контакта, во время которого происходит конфронтация людей и их сообществ по причине их культурной тождественности, т.е. отличия свойственных им культурных признаков, что в случае возникновения на этой почве конфликтных идеологий, может привести к конфликту культур (культурный конфликт?)” [23, 380]. Настоящий термин был разработан Кшиштофом Квасьневским, автором изданной в 1978 г. и пока единственной в Польше монографии, посвященной теоретическим и методологическим аспектам применения этого термина в общественных науках (в основном в социологии и антропологии) [24]. В этой работе столкновение культур определяется как “контакт двух культур, носящих, главным образом, конфликтный характер, который возникает в связи с невозможностью соединения содержащихся в них противоположных ценностей и интересов или же в связи с формой этого конфликта (военное завоевание)” [24, 27].

В *Социологическом словаре* авторы определили столкновение культур как “явление, выступающее и появляющееся во время культурного контакта, заключающегося в конфронтации индивидуумов и общин или их традиций, деятельности, значения, материальных продуктов и т. д. в пространстве их взаимных различий (отличие культурных признаков), входящих в состав конкретных, различных

нятия “*столкновение культур*” заключается между такими явлениями, определяющими отношения между культурами, как *контакт* и *культурный конфликт* и, кроме того, в несколько иной форме – *культурный шок*. Оно не тождественно ни *культурному контакту*, ни *культурному конфликту* (понимаемыми как противоречие ценностей), ни *аккультурации* (понимаемой как беспроблемная и бесконфликтная адаптация). Однако все эти термины не создают чёткого смыслового континуума. Кшиштоф Квасьневски, автор единственной в польской научной литературе монографии, посвященной рассматриваемому нами понятию, обосновывает это следующим образом: “термин *столкновение культур*, а не *контакт* или *конфликт культур* был принят не только в связи с польской традицией употребления этого определения, а также как результат убеждения, что он отлично передает то, что не обязательно должно быть конфликтом, то, что ввиду принципиально отличающихся друг от друга субстратов ближе к конфронтации, чем контакт (общение)” [24,14]. Кроме того, существенная разница между столкновением культур и аккультурацией – другим понятием, которое встречается в нашей работе, состоит, по мнению исследователя, более в том, что “аккультурация помогает наблюдать явление [контакт культур – *примеч. А.В.*] как процесс, чем выяснять само это явление, так как не истолковывает достаточно чётко то, что значит общение разных культур” [24, 37].

В научной литературе понятие “столкновение культур” появилось сравнительно недавно. Впервые его употребил G.N.Pitt-Rivers в 1927 г. в названии работы, посвященной вопросам конфронтаций человеческих рас. Особое внимание в труде было уделено проблематике разложения и разрушения, а – в итоге – дезинтеграции первобытных культур, наступивших в результате контакта с культурами колониальных государств [24, 32]. В более поздних публикациях рассматриваемый нами термин понимался шире, в его смысловое понятие были включены экологические, экономические, политические и общественные

культурных тождеств; ситуация, когда наступает близкий контакт сильно отличающихся друг от друга культурных тождеств, часто приводит к появлению *культурного конфликта* [38, 257].

элементы, и в конце концов он стал ассоциироваться, главным образом, с конфронтацией цивилизаций [2; 10; 12; 25] В Польше впервые это понятие употребил Казимеж Добровольски. Хотя в позднейших своих трудах ученый заменил его другим понятием – “*цивилизационное несоответствие*” [8], – то первый термин был включен в польскую научную номенклатуру.

Столкновение культур может произойти в итоге существования двух явлений: миграции и пограничья. В первом случае – миграция, – независимо от того, какие причины ее вызывают: общественные, экономические, политические, культурные или личные, какой характер она носит: безвозвратный (переселение), временный (возвращение) или туристический, в групповой миграции сопровождается перемещением людей, предметов, технологий, ценностей и идей, а в единичной – необходимостью хотя бы минимального адаптирования к требованиям, которые ставит более или менее чужое общественно-культурное пространство. В результате миграции происходит культурный контакт и возможность появления процессов диффузии, адаптации или ассимиляции. Она может способствовать возникновению общественно-культурных изменений как в среде, которую мигранты оставили, так и в среде, в которую они влились. Таким образом, переселение людей, сопровождаемое пересечением культурных границ, создает необходимые условия для возникновения ситуации, определяемой как столкновение культур. Особым видом групповой миграции – в широком её понимании, когда может происходить столкновение культур, является экспансия или военные завоевания.

Пограничье, так же как и миграция, является второй из возможных ситуаций, в которой может выступить явление столкновения культур. Казимеж Кшиштофек и Анджей Садовски прямо говорят о пограничье как о “лаборатории, где исследуются столкновения тождественностей (в первую очередь территориальных, национальных и религиозных)” [21]. В социологии пограничье ассоциируется с тремя его дефинициями. Во-первых, в пространственном понимании пограничьем называется территория, расположенная у границы или далеко от центра. Во-вторых, пограничье в общественно-культурном понимании связывается с

проблематикой общественно-культурного контакта между двумя народами или этническими группами, расположенными в определённом пространстве. И, наконец, в-третьих, пограничье в индивидуально-культурном понимании трактуется как место формирования нового человека и его культуры [34,13]. Столкновение культур относится прежде всего ко второму из названных выше значений пограничья.

Столкновение культур происходит между субъектами, характеризующимися разными культурными тождественностями. “Столкновение культур – это конфронтация разных культурных тождественностей” – такую дефиницию рассматриваемого нами явления можно найти в литературе [24, 224].

Представленную нами выше проблематику столкновения культур можно трактовать как часть теории культурных отношений, предметом которой является описание и истолкование отношений между общинами людей, обособленными по этническо-национальным, расовым, языковым и религиозным причинам. Таким образом, культурные отношения касаются реляций между культурными общинами людей. По мнению Тадеуша Палечны, они относятся к “широкому кругу явлений как индивидуальных, так и групповых, охватывающих как взгляды и виды тождественности членов национальной общины, государств, религиозных групп, цивилизаций и международных организаций, так и разного типа отношений между ними, процессов их эволюции и развития, структур и устойчивых образцов отношений” [31, 21].

Примеры исследований над столкновением культур и их значение

Концепция столкновения культур применительна не только к историческим случаям, которые анализирует так называемая историческая социология, но также к современным исследованиям процессов модернизации или глобализации. В первом случае следует отметить большие достижения [3, 6, 11]. Здесь примеры столкновения культур можно проследить, исследуя следующие события: заморские походы португальцев, испанскую конквисту в Новом Свете, присоединение к России Сибири и Дальне-

го Востока, создание голландцами торгово-морской державы, включение Японии в мировую политику, к которой эту страну принудили США и западные страны, соперничество в борьбе за центральную Африку в последней четверти XIX в. [37, 159]. Во втором случае об актуальности и необходимости исследований над проблематикой столкновения культур свидетельствует недавнее высказывание Ralf'a Dahrendorf'a: "Современная миграция для стран назначения является огромной проблемой. Сегодня в Европе это одна из важнейших общественных проблем, ибо никто не уверен в том, как справиться с вытекающим из нее последствием – столкновением культур" [7].

В польской социологии и антропологии исследованиями, посвященными столкновению культур, занимались: Казимеж Добровольски – новаторские исследования над последствиями контактов сельской культуры и городской, земледельческой и пастушеской; в 60-е годы XX в. Юзеф Буршта и Збигнев Ясевич исследовали проблемы культурного адаптирования на так называемых воссоединенных землях; Эва Новицка занималась изучением общественных движений в первобытных обществах, наступивших в результате их захвата и колонизации Европой; недавние исследования Казимежа Кшиштофека над проблемами адаптирования трансформирующегося польского общества к демократии и рыночной экономике в 90-х гг. XX в., а также труды Анджея Тарчиньского на тему испанской конквисты [5; 9; 22; 29; 36].

Исследования над столкновением культур имеют большое теоретическое и практическое значение. Прежде всего они дают возможность познать общие закономерности взаимоотношений между культурами, особенно в ситуациях, когда внезапно вспыхнувший контакт носит конфронтационный характер. По мнению Казимежа Добровольского, эти исследования вносят в теорию культуры данные об общих и самобытных признаках отдельных культур, а также об условиях, в которых формировались эти общности и инаковость; открывают факторы, влияющие на возникновение явлений антогонизма, взаимодействия или интеграции, которые происходят в результате контакта между этническими группами – носителями или творцами совершенно иных систем ценностей; дают возможность про-

никнуть в механизм диффузии отдельных результатов (или их комплексов), с указанием факторов, тормозящих и облегчающих их принятие, и факторов, вызывающих процесс их селекции, очередности заимствования и преобразования; выявляют механизмы ритма культурных заимствований и подчеркивают факторы, определяющие быстроту, интенсивность и широту перенятия ценностей; отчетливо показывают существенные функции как отдельных полученных результатов, так и целых их комплексов, а также общественные функции заимствования этих результатов. Практическое значение этих исследований заключается в том, что, познав конкретные примеры поведения, спонтанно возникающие в результате столкновения двух разных систем ценностей, можем “создавать научные основы конструирования рациональных культурных планов для торможения или ускорения некоторых явлений с целью формирования новой действительности” [9, 109].

Толерантные аспекты столкновения культур

В разных сферах общественной жизни столкновение культур может проходить по-разному. Обобщая, можем утверждать, что оно происходит в ситуациях, заключенных между встречей, пониманием, согласием и толерантностью – с одной стороны, а с другой – конфликтом, непониманием, отсутствием согласия и предубеждениями.² Открывая, в каких ситуациях происходит встреча, а в каких наступает конфликт, открываем структуры различий между культурами – преемственность (сходств) между культурами на одном пространстве и отсутствие преемственности (отличий) в других. Исследователь должен найти ответы, например, на следующие вопросы: какие действия или темы разговоров поднимают люди – представители инаковых культур, какие избегают, какие из них, если уж они появятся, вызывают озабоченность, непонимание или враждебность. В конкретных случаях культурного контакта появляется воз-

² Следует заметить, что трудность в определении, чем является столкновение культур, состоит, также в том, что в польском языке нет понятия, которым бы определялись явления, расположенные между встречей и конфликтом.

возможность разработки характеристик отдельных культур, т.е. составления каталога признаков культуры (дискриминантов культуры), которые участники столкновения трактуют в категориях “свой” или “чужой”. Таким образом, изучение столкновения культур может служить определению близости или отдалённости между отдельными культурами.

Следовательно, столкновение культур имеет как культурогенный аспект, так и толерантный. Упомянутый выше Кшиштоф Квасньевски пишет: “Столкновение культурных тождественностей, выделенных в связи с различными категориями и общественными группировками, само по себе не имеет антагонизирующей силы. Она вписывается в эти ситуации по причине общественно-экономических признаков, свойственных многим обществам, и созданным ими институтом власти. В связи с тем, что чужеродность разных культурных тождественностей может служить претекстом для конфликтов, то ликвидация этих конфликтов требует других действий, чем механическое упразднение различий в культурных тождественностях, т.е. таких действий, в которых именно эта культурная тождественность является ценным союзником [24, 331].

Чаще всего причинами, вызывающими конфронтации между культурными группами, являются неравенства в распределении экономических благ (натуральные богатства, неравенство в вознаграждении за работу и доступа к должностям, групповая экономическая доминация) или политические неравенства (возможность влиять на политические решения на данной территории, гражданские права и свободы, право пользоваться родным языком, вероисповеданием и религиозными символами), а не сама чужеродность культурной тождественности.³ В этом случае культурная тождественность играет роль, мобилизующую и легитимизирующую конфликт, и очень часто служат его интенсификации. Конфликтогенная роль столкновения культур заключается также в том, что культуры пространственно обозначены. Это, конечно, не обозначает, что

³ Иллюстрацией такого рода социальных неравенств являются: ситуация военного захвата на экономической и идеологической почве, проблема расовой дискриминации или проблематика этнокласов. Последняя проблема – см. [14].

столкновение культур следует ограничивать общественно-экономическими конфликтами, но следует обязательно учитывать как можно более широкий спектр факторов, влияющих на возможность появления конфликтных ситуаций в результате столкновения культур. Причём, столкновение культур при этом не должно приводить к “ликвидации” одной из сторон конфликта, но может привести к взаимному укреплению культурных тождественностей, принимающих участие в конфликте. Именно в этом состоит сущность толерантного значения столкновения культур.

Столкновение культур и диалог культур

Столкновение культур через подчёркивание его толерантного аспекта раскрывает связь с диалогом культур. В межкультурной коммуникации *столкновение* и *диалог* обычно трактуются как две крайние парадигмы культурных отношений [20]. О связях между этими явлениями говорит, в частности, Уршуля Кусё во вступлении к книге “*Полифония, диалог и столкновение культур. Сборник текстов по межкультурной коммуникации*” [33]. Встреча культур, диалог, сотрудничество и обмен, по мнению исследовательницы, хотя трудно их достигнуть, в результате приводят к лучшему познанию самого себя и своего общественно-культурного окружения, обогащению собственной культуры и её развитию. Эта парадигма является как целью, так и требованием, обуславливающими усиление методического познания культурных отличий, которые находим, впрочем, на многих плоскостях и в разнообразных конфигурациях (например, между полами или людьми вполне жизнедеятельными и инвалидами). Конечной практической целью этой науки является “акт понимания и быть понятным аудитории другой культуры” [27, 11]. В этом контексте столкновение культур имеет отрицательные коннотации, ибо трактуется как проявление недостаточных культурных компетенций, недостаточного усилия, предпринимаемого с целью понимания культурно отличающегося участника контакта, ограничиваясь по отношению к нему исключительно предубеждениями или стереотипами. Последствием неэффективной, неудачной коммуникации может

быть отсутствие понимания намерений *Другого* и согласия, а в итоге – презрение, изоляция, враждебность, конфликт, война. Тем не менее, столкновение культур в положительном смысле вскрывает преграды, глубоко сидящие в межкультурном общении, что, как нам кажется, становится необходимым элементом для начала продуктивного диалога [17].

Практический аспект исследований, предпринимаемых на почве межкультурной коммуникации, находит своё развитие в межкультурном образовании. В этой области также можно найти примеры связи между вопросами столкновения и диалога культур. В частности, это имеет место в книге *“Миграция, эмиграция, многокультурность. Столкновение культур в современном мире”*. Во вступлении к ней Тадеуш Пильх пишет: “Педагогическим вызовом становится, таким образом, пробуждение и усиление чувствительности к потребностям <<иного>>. Это значит, что книга выдвигает парадигму сосуществования и диалога культур. Культурная разнообразность окружающего мира мобилизует к интеллектуальному усилию нового типа, к углубленному обмену идеями, коммуникативной открытости, уважению к отличию и достоинству человека, но не во имя отдалённых интернационалистических идеалов, а во имя законов коллективного сосуществования, основанных на объёме культурных компетенций человека. Выполнение этих заданий принимает на себя межкультурное образование и её общественные функции. Эта роль заключается, в частности, в преодолении суеверий и стереотипов, стимулировании знаний на тему культурного разнообразия окружающего мира” [26, 9].

В межкультурном образовании особое место занимает “мир общественных опытов эмигрантов”, а шире, – психосоциальные последствия межкультурных контактов наряду с практическими импликациями для действий, предпринимаемых публичными институтами, учреждениями самоуправления или некоммерческими организациями с целью решения адаптирующих и интеграционных проблем, появившихся вследствие миграции [1; 4; 13]. К диалогу культур можно затем относиться как к “вынужденному” эффекту столкновения культур, к очередному этапу, который должен появиться в про-

цессе адаптации. Таким образом, диалог культур становится необходимым инструментом содействия проинтеграционной общественной политике государства.

Точную, можно сказать диалектическую связь между столкновением культур и диалогом культур можно также найти во вне-научном общественном обращении. Понятие “*столкновение культур*” употребляется в деятельности неправительственных организаций, что служит доказательством вескости и присутствия в общественной практике проблем, связанных с растущей культурной неоднородностью в современных или постсовременных обществах, существования нетерпимости к инаковости или проблем адаптирования, ассимиляции и исключения “чужих”, а в результате – потребность в диалоге, понимании и согласии. Стоит обратить особое внимание на два симптоматичных случая.

В первом *столкновение культур* функционирует как название одного из наиболее известных в США латиноамериканских альтернативных театров – “*Culture Clash*”, работающего с 1984 года в Сан-Франциско. Сценическая деятельность этой группы связана с идеей общественно-ангажированного театра. Методика работы, а также вырастающая из неё тематика представлений концентрируются вокруг общественных проблем, существующих в конкретных местных обществах. “*Culture Clash*” – вид мобильной сцены, которая поднимает важные общественные проблемы этнических меньшинств, прежде всего латиноамериканских (Чикаго). Целью представлений, чаще всего заказываемых отдельными городами или городками, создаваемых и исполняемых для конкретной публики, является показание дилемм, генерированных данной общественной проблемой, а в результате – возможных направлений её развязки. В этом случае театр играет роль медиума в публичной дискуссии и инициатора общественного диалога. Поэтому деятельность “*Culture Clash*”, именуется “театром момента” (*theater of the moment*), “театром коллажа” (*performance collage*) или более метафорически – “городских раскопок” (*urban excavation*) или “судебной поэзии” (*forensic poetry*) [15].

Во втором случае *столкновение культур* употребляется в заглавии одной из программ ЮНЕСКО, а точнее в девизе

IV Международного дня проекта школ ЮНЕСКО (Unesco-Projekt-Schulen) в 2002 году: *Открытое столкновение культур в мире*. Выбор темы мотивирован, главным образом, фактом появления проблем, вытекающих из сосуществования людей с разнообразной культурной тождественностью во многокультурном, быстро развивающемся, изменяющемся и глобализирующемся мире. В информационных материалах проекта написано, что столкновение культур является “обменом и кооперативным учением, не знающим границ”, оно может привести к обогащению культурного наследия, служить в борьбе с расизмом и стать школой толерантности. Выдвигался постулат, чтобы наука о культурной неоднородности стала необходимым элементом школьного образования. Проект был разработан в связи с объявленным в 2001 году ЮНЕСКО Годом Международного культурного диалога. [16]

Результаты столкновения культур и диалог культур

В столкновении культур можно выделить фазу контакта и фазу реакции – изменений, которые оно вызывает. Анализируя результаты исследований над результатами конфронтации субъектов с существенно отличающейся культурной тождественностью, более понятным становится диалоготворческое значение столкновения культур.

Чаще всего называемым эффектом столкновения культур и одновременно наиболее документированным является факт появления у его участников необходимости дефиниции и оценки собственной и чужой культур, а в последствии – рост осознания собственной культурной тождественности. Отдельные исследователи выражают эту мысль следующим образом: “Столкновение национальных тождественностей имеет [...], главным образом, силу, вызывающую формирование сознания этой тождественности. Его эффект зависит от того, какими являются двусторонние конфронтации, каков их общий контекст для данного народа.” [24, 298]; “В межкультурном столкновении также сама экспандирующая система приобретает более полное осознание своего отличия, а его представителям легче даётся культурная самоидентификация.” [37,

159]; “В условиях столкновения культур появляется [...] необходимость оценки собственной и чужой культур. Они друг другу противоположны. Как отношение к собственной культуре, так и отношение к чужой культуре могут быть положительным, одобряющим или отрицательным, отвергающим” [28, 18].

С выше описанным явлением связано понятие культурного шока. Он характеризует опыт контакта с иной и непонятной культурной действительностью, вызывающей в связи с этим у индивидуума чувство страха, ужаса и неоднократно сильной фрустрации. Культурный шок особенно сильно переживается тогда, когда индивидуум, столкнувшись с чужой для него культурой, не имеет в своём непосредственном окружении никого, выводящегося из его собственной культурной среды. В течение продолжающегося культурного контакта, сначала вызвавшего шок, могут наступить или процессы адаптации к другой культуре, или явление изоляции – если этот контакт не получил у индивидуума одобрения или/и ценности чужой культуры невозможны для присвоения (культурный конфликт). Культурный шок, как это имеет место в случае столкновения культур, позволяет на осознание отличия как всей собственной культуры от чужой, так и отдельных её элементов (культурных дискриминантов), благодаря чему лучшее понимаются и собственная культурная тождественность, и осознание общинной принадлежности.

По мнению *Калерва Оберга*, культурный шок может состоять из нескольких фаз. Первоначальное очарование новой культурой меняется на враждебное и агрессивное отношение к ней, что является результатом неумения приспособить уже имеющиеся общественные умения к новой жизненной реальности. Обычно тогда индивидуумы склонны мыслить стереотипами, что затрудняет им удачную коммуникацию и понимание окружающей их действительности. Затем благодаря познанию языка и обычаев новой среды становится возможным преодоление вышеуказанных трудностей и приобретение культурных компетенций, адекватных общественно-культурному окружению. Иногда это проявляется в формировании двойного образца поведения (культурная бивалентность. [19; 35]). В послед-

ней фазе постоянно встречаемые трудности функционирования в новой культуре, как и она сама, становятся относительно одобренными индивидуумом и принятыми как выражение другого образа жизни [30].

Как понятие культурного шока, так и другие понятия, описывающие возникающие в сознании индивидуума результаты столкновения культур: предубеждение, стереотипы, чувство дисфории, отстранения, человек второго плана, культурная валентность, гипотеза о кривой U (графическая иллюстрация фаз культурного шока) и т. п., указывают на существование в диалоге культур преграды психосоциального характера, появляющейся на уровне общественных микроструктур.

В чём заключается диалоготворческая функция столкновения культур?

Подводя итоги вышеприведённым размышлениям над избранными теоретическими аспектами проблематики столкновения культур, следует ещё раз подчеркнуть, что столкновение культур, наряду с конфликтогенными аспектами имеет также толерантный аспект. Столкновение культур выделяет ситуации, заключающиеся между встречей и конфликтом, толерантностью и предубеждением, взаимопониманием и изоляцией. Его диалоготворческая сила заключается, главным образом, в том, что оно вызывает необходимость установления дефиниции и оценки собственной культуры и чужой культуры, вынуждает осознать разницу между ними и благодаря этому позволяет лучше понимать собственную и чужую культурную тождественность. Благодаря столкновению культур мы приобретаем знание об отличиях и культурных отдалённостях, а также о препятствиях, стоящих перед процессами коммуникации между отдельными культурными группами, знание которых, как нам кажется, является необходимым элементом для предпринятия продуктивного диалога между ними.

Диалог культур функционирует в диалектическом союзе со столкновением культур. Невозможно начать диалог без нарушения ранее постоянного общественно-культурного окружения индивидуума или данного коллектива, без испытания чув-

ства разницы между собственной культурной тождественностью и другой культурой, встреченной у другого человека или в непонятных, чужих общественных структурах. Столкновение культур может привести как к конфликту, так и к взаимному упрочиванию сопоставляемых культурных тождественностей, становясь шансом на настоящий диалог, основанный на уважении и толерантности к *Другому*.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Bache E., Culture clash. – Yormouth, 1989.
2. Beattie J., Other Cultures. Aims, Methods and Achievements in Social Anthropology. – New York, 1964.
3. Blanning T.C.W., The French Revolution: class war or culture clash? – New York, 1998.
4. Bloom S.G., Postville: A Clash of Cultures in Heartland America, b.m.w. 2001.
5. Burszta J., Jasiewicz Z., Zderzenie kultur na ziemiach zachodnich i północnych w świetle materiałów ze wsi koszańskich, “Polska Sztuka Ludowa” 1962, nr 4(16), s. 197-220.
6. Collier Ch., Collier J.L., Clash of cultures: prehistory – 1638. – New York, 1998.
7. Dahrendorf R., Jeśli nie asymilacja..., “Gazeta Wyborcza” 24-26 XII 2004.
8. Dobrowolski K., Theorie du desaccord de civilisation, [w:] La Pologne an VII^e Congres International des Sciences Anthropologiques et Ethnologiques, ed. K. Dobrowolski. – Wrocław, 1964. – S. 17-34.
9. Dobrowolski K. Zderzenie kultur, “Lud” 1952. – T. 39. – S. 102-109.
10. Eibl-Eibesfeldt I., Similarities and Differences between Cultures in Expressive Movements, [w:] Non Verbal Communication, ed. A. Hinde, Cambridge 1972.
11. Fisher M.H., A clash of cultures: Awadh, the British and the Mughals, New Delhi 1987.
12. Frazier E.F., Race and Culture Contacts in the Modern World. – New York, 1957.
13. Friesen J.W., When culture clash: case studies in multiculturalism. – Calgary, 1993.
14. Gordon M., Assimilation In American Life. – New York, 1964.
15. <http://cultureclash.com/>
16. <http://www.unesco.pl/>
17. Johnson R., Redman P., Steinberg D.L., Culture clashes: Dialogues and Cultural Studies and Sociology, b.m.w. 2003.
18. Kłodkowski P., Wojna światów? O iluzji wartości uniwersalnych. – Kraków, 2002.

19. Kłoskowska A., *Kultury narodowe u korzeni*. – Warszawa, 2005.
20. *Komunikacja międzykulturowa: zderzenia i spotkania*. Antologia tekstów, red. A. Kapciak, L. Korporowicz, A. Tysza. – Warszawa, 1996.
21. Krzysztofek K., Sadowski A., *Wstęp*, [w:] *Obywatelstwo i tożsamość w społeczeństwach zróżnicowanych kulturowo i na pograniczach*. Tom I, red. M. Bienkowska-Ptasznik, K. Krzysztofek, A. Sadowski. – Białystok, 2006.
22. K. Krzysztofek, *Zderzenia kulturowe w Polsce lat 90., "Transformacje" 1995-96*, nr 1-2(7-8), s. 108-120.
23. K. Kwaśniewski, *Zderzenie kultur*, [hasło w:] *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*, red. Z. Staszczak. – Warszawa – Poznań, 1987.
24. Kwaśniewski K., *Zderzenie kultur. Tożsamość a aspekty konfliktów i tolerancji*. – Warszawa, 1982.
25. Lantenari V., *Movimenti religiosi di leberta e di salvezza dei popoli oppressi*. – Milano, 1960.
26. *Migracja, uchodźstwo, wielokulturowość. Zderzenie kultur we współczesnym świecie*, red. D. Lalak. – Warszawa, 2007.
27. Mikułowski Pomorski J., *Komunikacja międzykulturowa. Wprowadzenie*. – Kraków, 1999.
28. Nowicka E., *Akulturacja*, [hasło w:] *Encyklopedia socjologii*, T. 1, red. nauk. A. Kojder, K. Kosela, W. Kwaśniewicz, H. Kubiak, J. Mucha, J. Szacki, M. Ziółkowski. – Warszawa, 1998. – S. 17-20.
29. Nowicka E., *Bunt i ucieczka. Zderzenie kultur i ruchy społeczne*, PWN. – Warszawa, 1972.
30. Oberg K., *Culture Shock: Adjustment to New Cultural Environment*, "Practical Anthropology" 1960/4, no 7, p. 177-182.
31. Pałeczny T., *Stosunki międzykulturowe. Zarys problematyki*. – Kraków, 2005.
32. Pitt-Rivers G.H., *The Clash of Cultures and the Contact of Races. An Anthropological and Psychological Study of the Laws of Racial Adaptability, with special reference to the depopulation of the Pacific and the government of subject races*. – London, 1927.
33. *Polifonia, dialog i zderzenie kultur. Zbiór tekstów z komunikacji międzykulturowej*, red. U. Kusio. – Toruń, 2007.
34. Sadowski A., *Socjologia pogranicza*, [w:] *Wschodnie pogranicze w perspektywie socjologicznej*, red. A. Sadowski. – Białystok, 1995.
35. Smolicz J.J., *Współkultury Australii*. – Warszawa, 1999.
36. Tarczyński A., *Wartości i postawy w obliczu zderzenia systemów kulturowych. Hiszpańscy zdobywcy XVI wieku wobec Nowego Świata*. – Bydgoszcz, 2001.
37. Tarczyński A., *Zderzenie międzykulturowe jako zjawisko społeczne*, "Universitas Gedanensis" 1999, R. 11, nr 1-2 (19-20), s. 155-160.
38. *Zderzenie kultur*, [hasło w:] K. Olechnicki, P. Załęcki, *Słownik socjologiczny*. – Toruń, 1997. – S. 257.

УДК 316.34

Юлія Маслова

СОЦІОРЕЛІГІЙНИЙ АСПЕКТ КОНСТРУЮВАННЯ СТЕРЕОТИПНИХ МОДЕЛЕЙ ГЕНДЕРНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ ЖІНКИ НА СТОРІНКАХ ДРУКОВАНИХ ЗМІ

У статті розглядаються проблеми конструювання моделей гендерної ідентичності сучасної жінки в Україні під впливом усталених та новостворених гендерних стереотипів через призму релігійних чинників.

Ключові слова: гендер, гендерна ідентичність, образ жінки, жіноча роль, гендерні стереотипи.

Maslova Y. Socio-religious aspect of constructing of stereotypic models of woman's gender identity in printed mass-media.

The problem of constructing the models of modern woman's gender identity in Ukraine is examined in the article.

Key words: gender, gender identity, appearance of woman, woman's role, gender stereotypes.

Маслова Ю. Социо-религиозный аспект конструирования стереотипных моделей гендерной идентичности женщины на страницах печатных СМИ.

В статье рассматриваются проблемы конструирования моделей гендерной идентичности современной женщины в Украине под воздействием религиозно устоявшихся и вновь созданных гендерных стереотипов.

Ключевые слова: гендер, гендерная идентичность, образ женщины, женская роль, гендерные стереотипы.

Постановка наукової проблеми. Україна як держава і суспільство нині перебуває у стані соціально-економічної кризи, що пов'язана з трансформацією не тільки економіки, а й усього соціального буття й пошуками своєї ідентичності, свого обличчя у Європі та у світі. Йдеться не так про економічний чи

політичний імідж, як про обличчя духовне. Для нації, яка століттями перебувала в складі одразу кількох деспотичних імперій і віддавала найкращі сили в імперські культурні скарбниці, такі пошуки особливо складні. Уся наша історія засвідчує, що жінка в суспільстві відігравала вагому, якщо не провідну роль. Провідну роль жінки на стадії родового ладу в період матріархату вчені схильні пояснювати культом сил природи – культом родючості, а звідти – вагітності, пологів, годування, що зумовило сакралізацію жінки з її здатностями, відмінними від чоловічих. Звідси може походити й “ідеологічний гетеризм” – номінальна сакралізація жіночого тіла як втілення репродуктивності. Унаслідок встановлення колективного родового ладу матріархат закріпився, бо сакральним лідером була мати роду, яка забезпечувала його тривалість через нащадків. Жіноче начало пов’язане із забезпеченням тягlosti родових зв’язків і традицій. За радянських часів гендерна ідентичність жінки конструювалася за ідеологічно насадженим каноном фемінності – образом працюючої матері. Сьогодні цей канон дещо втратив свою актуальність через появу нових життєвих стандартів, моделей поведінки та моральних норм. Хоча на сторінках сучасної української преси все ще трапляються статті під назвою “*Мама – вдова, мама – на роботі?*” (Дзеркало тижня. – 2004. – 6-12 березня), де йдеться про жінку, котра грає роль працюючої матері, крім того, вона звикла опікуватися не лише дітьми вдова, але й підлеглими на роботі (на рівні турботи про дітей).

Отож за часи незалежності України у свідомості української жінки відбулися значні зміни – образ працюючої матері відходить на задній план, його замінює образ Берегині (вперше виокремлений в українській науковій думці Соломією Павличко у статті “Прогрес затримується: консервативні лики жінок в Україні”, опублікованій у польському виданні, згодом розроблений В. Агеєвою, О. Кісь, В. Слінчук).

Ще один зразок фемінності, як зазначає О. Кісь, запропонований сучасній українській жінці для конструювання гендерної ідентичності – це образ Барбі – “об’єднаний образ жінки, спосіб життя якої нагадує нарцистичне існування гарної та дорогої ляльки, яка вимагає для себе відповідного середовища та

атрибутів, щоби врешті-решт виконати своє головне призначення – знайти свого власника-чоловіка” [5].

Поряд з цим, у сучасному українському суспільстві існують й інші гендерні стереотипи, що впливають на конструювання гендерної ідентичності жінки, про що свідчать проаналізовані журналістські матеріали, адже саме журналістика є тією сферою, що відображає існуючу соціальну ситуацію та миттєво реагує на наймені зміни в суспільстві.

Аналіз останніх досліджень та публікацій. Серед вітчизняних вчених, хто активно розробляв проблему моделей конструювання гендерної ідентичності сучасної жінки в Україні, слід назвати О. Кісь [5], С. Павличко [7], Т. Журженко [7], В. Суковату [9], О. Помазан [8], Л. Таран [10] та ін.

За **об’єкт** дослідження було обрано опубліковані на сторінках сучасних друкованих ЗМІ журналістські матеріали, що висвітлюють моделі конструювання гендерної ідентичності сучасної жінки в Україні.

Мета статті та постановка завдань. Метою дослідження є аналіз гендерних стереотипів на сторінках друкованих ЗМІ, що конструюють моделі поведінки та гендерної ідентичності жінки в сучасному українському суспільстві.

Серед основних **завдань** дослідження – проаналізувати журналістські матеріали з метою виявлення усталених та новостровених гендерних стереотипів; дослідити моделі конструювання гендерної ідентичності сучасної жінки в Україні.

Виклад основного матеріалу дослідження та обґрунтування одержаних наукових результатів. У наукових філософських та соціологічних, а також психологічних дослідженнях моделі конструювання гендерної ідентичності сучасної української жінки визначаються виявом стереотипів Березині, Барбі, Ділової Жінки, образом жінки-Єви, Феміністки (С. Павличко, О. Кісь, Т. Журженко, О. Помазан та ін.). Проте аналіз журналістських матеріалів, опублікованих на сторінках сучасної україномовної преси, дозволяє виокремити ще кілька стереотипів, що визначають моделі гендерної ідентичності жінки. О. Кісь зазначає, що “образ Березині був сконструйований цілком штучно на самому початку незалежності, і його появою та

стрімким поширенням завдячуємо насамперед творчості українських письменників-народників” [5]. Згодом цей образ почали використовуватись не лише письменниками чи публіцистами, але й пропагуватись громадськими і політичними діячами. Берегиня в давньослов'янській релігії – мати всього живого, первісне божество-захисник людини, богиня родючості, природи та добра. З часом Берегиня стала охоронницею дому, її скульптурки знаходились у хатах, зображення-амулету носили на шії. З давніх-давен люди звертаються до богів з молитвами, здіймаючи руки до неба, благаючи захистити від лиха та зла. Тому рука, розкрита долоня стала символом захисту. Охоронцем домашнього вогнища завжди вважався вуж, а оберегом господи від грому і пожежі – півень. Найсильнішою захисницею всього живого є Мати-Берегиня. Люди малювали ті зображення на стінах житла, вишивали, ліпили з глини. Ще до прийняття християнства слов'яни вірили, що найбільшу силу обереги мають, якщо їх намалювати на білому яєчку. І якщо в кожній родині будуть розписувати писанки з тими символами на Великдень, то їх оселю, село, місто минатимуть біди. Образ Берегині дійшов до нас у вишивці: на обрядових рушниках, у жіночому одязі бачимо стилізовану жіночу постать, найчастіше – з піднятими руками (знак захисту), іноді з прибогами – конями по обидва боки. Нерідко Берегиню змінювала ідеограма – ромб з гачками – землеробський символ родючості, магічний оберігальний знак (українська плахта – своєрідне “перепитування” цього мотиву). Зображалася (вишивалась) на білих рушниках, що вивішувалися над вікнами й дверима і, за наївними уявленнями, мали захищати домівку від чорних сил. Схематичний образ Берегині вишивався на одязі, вирізблювався на дереві (на віконцях, дверях, ганках). Невеликі зображення Берегині (глиняні чи мідні обереги) українці носили на грудях. З X ст., тобто з прийняттям християнства, символічний смисл Берегині (Венери, Рожаниці) було перекладено на образ Богородиці. В ньому людина вшановувала саму природу, землю, життя, подвиг материнства. Землю вважають матір'ю всього на землі, вона й мати усіх людей. У християнізованій народній свідомості образ Матері-Землі ідентифікується також з Божою Матір'ю, Бо-

городицею і є трансформованим продовженням язичницького культу Великої богині-матері [11, 114-117].

Загалом стереотип Березині виявляється у багатьох образах – символ жінки-матріарха (О. Кісь [5]), вічний образ матері, хранительки домашнього затишку, опікунки дітей та чоловіка. Вияв зазначеного стереотипу спостерігаємо у статті в газеті “Дзеркало тижня” під назвою “*Мама Нонна на Майдані*” (Дзеркало тижня. – 2009. – 20-26 червня) – стаття, присвячена вшануванню пам’яті (вивішення дошки пошани на Майдані Незалежності у Києві) Нонні Копержинській – українській актрисі театру і кіно. Текст статті свідчить про повагу до актриси, піднесення її до високого звання Матері – позачасового та позапросторового вічного образу, хранительки домашнього вогнища.

Саме жінці-Березині присвячені цілі рубрики провінційних газет та глянцевих журналів, що задають моделі поведінки, поради з догляду за дітьми, сторення домашнього затишку тощо. Адже справжня жінка-мати та жінка-дружина опікується абсолютно усіма проблемами дітей (харчування, режим дня, навчання, одяг, відвідування культурних закладів, лікування та ін.) та чоловіка (одяг, зовнішній вигляд, здоров’я тощо).

Важливість цієї складової настільки значуща, що деякі дослідники схильні виділяти окремий тип жіночої ідентичності – домогосподарка [3, 165-172]. Саме для такої жінки написані тексти рекламного типу: “*Напередодні Великодня господині прагнуть навести лад у своїх оселях, щоб зустріти свято у чистоті й затишку. Сьогодні ми допоможемо їм дізнатися про оптимальні можливості швидко й якісно здійснити основні етапи генерального прибирання, використовуючи як засоби побутової хімії, так і здобутки народного досвіду та спеціалізованих фірм...*” (Рівне вечірнє. – 2006. – 20 квітня). Як зазначають польські дослідниці, представлення у мас-медіа “жінок як матерів і дружин, хранительок домашнього вогнища, належить до тих стереотипів, які найважче подолати” [15, 253].

Завдяки рекламі і специфіці її сприйняття традиційний образ господині дому зазнав трансформації ще у 1990-х роках. Т. Журженко з цього приводу зазначає: “Реклама, пропонуючи силу-силенну цілковито нових для українських жінок товарів

і послуг, перетворила сам процес їх споживання на справжнє мистецтво, що вимагає від жінки навичок, досвіду і навіть хисту” [3, 154-172]. Ця теза підтверджена визначенням сутності реклами Л. Шпанер: “Реклама ... – це магія перетворення акту споживання в акт культури” [12, 152-161].

Аналіз журналістських матеріалів рекламного характеру, розрахованих на жіночу аудиторію, дозволяють простежити вияв у жіночих образах ще одного стереотипу – стеретипу Барбі [13]. Виявом цього стеретипу позначена майже вся друкована реклама для жінок, опублікована на сторінках глянце-вих журналів, адже вона ставить жінку у суворі межі, котрих вимагає краса. Сучасна жінка-Барбі – це висока струнка блондинка з невеликою кількістю сірої речовини в мозку, яка дбає про красу тіла, а не душі, схилена на гонитві за модними тенденціями та постійним схудненням. Такий образ суперечить релігійним канонам християнства, у розумінні й відчутті краси – могутнє джерело самовиховання, адже краса лише тоді возвеличує, коли зливається з правдою, людяністю.

У сучасних випусках журналів “Cosmopolitan”, “Единственная”, “Полина”, “Єва” та ін. поряд з насадженням читачам певних еталонів краси подаються рекомендації з досягнення цих еталонів, подається більше інформації, як вдало і корисно організувати вільний час тощо. Так, стаття із журналу “Єва” під назвою “*Основа вашої краси*” (літо 2008 р.) ставить жінок у жорсткі рамки еталонів краси (“*Макіяж прикрашає будь-яку жінку, але гарний він лише за бездоганно доглянутою шкірою*”), даючи при цьому кілька настанов щодо догляду за шкірою і неодмінно рекламуючи косметику замовника-рекламодавця. Піклуючись про красу, треба починати із серця й душі, інакше жодна косметика не допоможе. Подібний характер має стаття “Класика, досконалість, бездоганність” (Єва. – літо, 2007 р.) – жінку поставлено у жорсткі рамки краси та поведінки: “*Великий стиль вимагає бездоганної світськості...*”; та “*Штрих-код на жіночому обличчі...*” (Високий замок. – 2009. – 12 березня), в якій подано “рецепти краси” від пластичного хірурга.

Як зазначає В. Суковата, “українські ЗМІ віддзеркалюють таку картину: жінки невпинно і невтомно турбуються про кра-

су свого тіла, доглядають за ним та вдосконалюють його [9, 176-182]. За умови масового характеру виявів цієї тенденції набуває значення нормативного стандарту, що є дороговказом для жінки, але якою б прекрасною зовні не була людина, найважливіша в ній краса внутрішня. Краса – могутній засіб виховання душі.

Ще один стереотип, що визначає моделі гендерної ідентичності сучасної української жінки, є стереотип Ділової Жінки. Проаналізувавши образи ділових жінок на сторінках преси, можна стверджувати, що цей стереотип акумулював у собі риси переважно образу Березини і дещо взяв від Барбі: сучасна ділова жінка на сторінках мас-медіа – це особистість з красивими жіночими рисами, наділена розумом та безліччю вмінь, що притаманні Березині. Про це свідчать статті “*Бізнес з жіночим обличчям*” (ОГО. – 2007. – 26 липня), “*Жінки у великій політиці*” (Львівська газета. – 2006. – 17 січня), “*Жіночі обличчя кївської влади*” (Хрещатик. – 2007. – 8 березня), “*Найвпливовіші жінки України – зі сфери медіа?*” (Львівська газета. – 2008. – 6 жовтня) та ін.

Ще Соломія Павличко зазначала, що образ жінки-Березини не слід обмежувати межами образів домогосподарки і продовжувачки роду, адже він набуває популярності і в публічній сфері. Оксана Кісь доводить, що відбувається це саме завдяки діяльності громадських жіночих організацій – через дві основні причини: “перша з них – “національне” коріння, що постійно підкреслювалось посиленнями на історичний досвід українського жіноцтва; другим чинником привабливості образу Березини є перебільшення у ньому прав та повноважень жінки у сім’ї та суспільстві, тобто так званий “матріархатний міф”, що став важливою складовою національного дискурсу” [5].

Впродовж перших кількох років незалежності серед лідерок та активісток таких всеукраїнських жіночих організацій, як “Жіноча громада”, “Жіноче товариство ім. Олени Теліги”, “Союз українок” панувала тверда переконаність у засадничій гендерній рівності (чи навіть жіночому домінуванні) у подружніх стосунках українців в їх історичному минулому, де жінка – мати і господиня – відіграла соціально та економічно значущу роль.

Згодом ця модель фемінності стала використовуватися у політичній сфері для змалювання жінки-політика, жінки-

керівника тощо, де спотерігаємо вияв стереотипу Ділової Жінки. Так, журнал “Корреспондент” у своєму щорічному рейтингу “Топ-100” назвав Юлію Тимошенко найвпливовішою жінкою України. “Перемігши у половині областей України, Тимошенко по праву вважається лідером національного масштабу”, – вважають експерти (<http://uaprom.net/p62561-delovye-zhenschiny-ukrainy-yuliya-timoshenko.html>).

Такі матеріали є позитивним зрушенням на шляху до досягнення гендерної рівності в сучасному українському суспільстві. Але прикрим є той факт, що при змалюванні жінки-політика, жінки-керівника українські журналісти продовжують наслідувати усталений стереотип “жінка – слабка стать”, порушуючи тим самим гендерну рівність. Мар’яна Рубчак з цього приводу зазначає: “Більшість українок ще не усвідомила, що їхня ідентичність реконструюється в рамках чоловічих моделей влади задля того, аби посилити привілейовану чоловічу систему вартостей. Їхнє широке прийняття підлеглих ролей... засвідчує дієвість подібної соціалізації” [16, 158]. Візьмімо до уваги, наприклад, статтю під назвою “*Жіноче обличчя успіху має чіткі чоловічі риси*” (Дзеркало тижня. – 2006. – 30 вер.- 6 жовт.).

Сьогодні досить часто при змалюванні жінки-політика нівелюються її досягнення у політичній сфері, натомість звертається увага на її жіночі особистісні риси. Спроби “зрівняти” жінок в їх правах з чоловіками часто носять гротескний характер, оскільки на зміну жіночності приходять мужеподібність. Доказом цього може бути цілий спектр образів, що приписувалися на сторінках періодики досить популярному в останні роки в Україні політику-жінці Юлії Тимошенко. Войовничу жіночність Ю.Т. (Юлії Тимошенко. – Ю.М.) називали по-різному: Залізна Леді, Амазонка, Принцеса-Воїн, Революційна Принцеса, Залізний Ангел, Самурай у Спідниці, Українська Маріанна – і це ще далеко не повний перелік [6]. Журналісти оцінюють при цьому якусь одну із якостей особистості, причому, як правило, акцент роблять не на її досягненнях та ролі в суспільному житті держави, а на якихось елементах зовнішності або поведінки: “*Жінка з косою*” (Львівська газета. – 2006. – 6 лютого), “*Чого ж насправді хоче жінка з косою*” (Українська правда. – 2008. – 4 березня) та

ін. Інколи журналісти йдуть ще далі – намагаються привернути увагу читача до і без того популярного іміджу жінки-політика, акцентуючи увагу навіть на її сексуальності: *“Тимошенко – серед найсексуальніших жінок-політиків світу”* (Волинь. – 2009. – 7 квітня). У статті *“Юлія Тимошенко – жінка на мільйон доларів?”* (Рівне вечірнє. – 2005. – 18 серпня.) читаємо: *“Юлія Тимошенко – напевно, “найбідніша” людина в світі серед тих, хто у повсякденному житті носить одяг “Луї Віттон”. Ця фірма зараз є суперпопулярною серед еліти Заходу. А у декларації Тимошенко – нещасні 65 тисяч гривень річного доходу, хоча виглядає вона як успішна спадкоємиця мільйонного бізнесу”*. Або ще такий приклад: 22 листопада 2007 р. у мас-медіа з’являється стаття під заголовком *“Тарас Чорновіл: “Чи красива Юлія Тимошенко як жінка...”*, сьогодні жінки часто зіштовхуються з тим, що їхні ділові успіхи розглядаються чоловіками як особиста образа. Однак дійсна жіноча еліта з’явиться лише тоді, коли самі чоловіки зрозуміють, що прихід жінок у політику і бізнес – неодмінна умова того, щоб ці сфери суспільної діяльності придбали нарешті більш цивілізований характер.

Традиційною стереотипною гендерною парою є образи Адама та Єви. Вони часто трапляються на сторінках преси і, зазвичай, вводяться в текст тоді, коли потрібно вказати сучасній жінці на її гріховне походження, з огляду на вчинок “праматері людства”. Згідно із іудео-християнською традицією, Адам і Єва були вигнані з райського саду через вкушання плоду з дерева, забороненого Богом, тобто в результаті порушення заборони. Традиція пов’язує цей непослух зі змієм, який змусив Єву з’їсти плід, вона потім переконала Адама зробити те ж саме. Коли Бог запитав Адама, чому він з’їв плід, він відповів, що саме жінка дала йому його з дерева. У результаті вся вина так званого “первородного гріха” була приписана Єві. Адам в цій історії виступає просто нещасною жертвою злого й підступного умислу жінки. За скоєний гріх Єва була засуджена до “мук” і “стогонів” при народженні дитини, до менструації і вічної покірності чоловіку. Своєю чергою, Адам за те, що він дав себе спокусити, був засуджений до важкої праці. У цій історії найгірше те, що відповідальність і покарання за “первородний гріх”

стали для жінки успадкованими поняттями. Концепція жіночої вторинності, меншовартості послідовно утверджувалася від першопочатків цивілізації. Однак, експлуатуючи та упосліджуючи слабку стать, сильна не гребувала перекладати на неї відповідальність за недосконалість світу, насамперед за власні страждання: мовляв, сама спокусила мене, щирого та простодушного, у гріх втягла. Жінку нагороджують гострими епітетами “винахідлива Єва”, а чоловіка співчутливо називають “наївним Адамом”, зображуючи його пасивним і лінивим споживачем: *“Адамам подобається, коли жінки їх добувають, догоджають їм, сваряться за них. Під впливом сексуальної революції відбуваються зміни у розумінні нормативної, “правильної” мужності і жіночності”* (Дзеркало тижня. – 2003. – 15–21 листоп.); *“Він в стосунках займає вичікувальну позицію – мовляв, нехай вона сама мене вибере, нехай перша виявить ініціативу”* (Дзеркало тижня. – 2002. – 25–31 трав.).

Ще з біблійних часів у писемності утверджується стереотипне сприйняття образу жінки як невід’ємної частини чоловіка. Створена з ребра Адама, і сьогодні вона несе на собі тавро “другорядних ролей” та дискримінаційної меншовартості: *“Чоловік – господар, пан, власник жінки, яка, до речі, не повинна забувати, що з його ребра виникла. А ребро – єдина кістка, в якій немає мозку”* (Дзеркало тижня. – 2001. – 28 квіт.–4 трав.).

Друковані ЗМІ формують неоднозначний образ жінки-Єви. З одного боку, спостерігаємо метафорично-піднесені визначення: *“Жінка – витвір сьомого дня творення, вінець, підсумковий результат усіх трудів Бога зі створення нашого світу”* (День. – 2003. – 7 берез.). З іншого – частими є негативні інтенції з сексуальним підтекстом, типу: *“Самка з постійним статевим посягом – перша жінка (Єва)”* (Дзеркало тижня. – 2001–2002. – 29 груд.–11 січ.); *“чоловік спочатку сприймає жінку як Єву (передусім статеву партнершу)”* (“Дзеркало тижня”, 2004. – 20–26 листоп.) Природним чином це робить не тільки Єву, але і всіх жінок відповідальними за всі людські страждання.

З усталеним стереотипом “жінка – слабка стать” пов’язаний ще один образ, що не вписується в межі образу жінки-Берегині, – це образ жінки-жертви. Його вияв знаходимо у статтях “Ро-

сійські дружини ховають себе заживо в Єгипті” (Рівне Експрес. – 2009. – 16 липня), “Ідеал жінки: і гейша, і рікша?” (День. – 2004. – 12 березня). “Жертва” – типовий образ соціальної реклами; нещасна на вигляд, сумна і знедолена бабуся чи маленька дівчинка, яка потерпає від соціальних проблем (злидні, невиліковні хвороби, екологічне забруднення, сирітство тощо). Жертва безпомічна і безсила, духовно виснажена, вона залежна від зовнішніх обставин і очікує допомоги від Бога, “потребує довіри, розуміння і підтримки.”

Висновки. Нині гендерні стереотипи найбільш яскраво виявляються й активно функціонують не у сфері побуту, а в політичному і мас-медійному просторі сучасних суспільств, демонструючи свою стійкість. Більшість гендерно-орієнтованих дослідників сучасних соціумів стверджують, що, незважаючи на кардинальні соціально-політичні зміни й завоювання світового жіночого руху за останні півтора сторіччя, жінки й чоловіки дотепер сприймаються як носії протилежних якостей.

Підсумовуючи, зазначимо, що журналістські та рекламні матеріали, опубліковані на сторінках україномовної преси, орієнтують сучасну жінку на наслідування поведінки та якостей жінки-Берегині (продовжувачка роду, хранителька домашнього вогнища, домогосподарка, опікунка дітей, чоловіка), жінки-Барбі (жорсткі еталони зовнішньої краси), жінки-феміністки (цілеспрямованої незалежної особистості, неспівладної чоловіку, зі своїми унікальними якостями та вміннями), ділової жінки (також цілеспрямованої особистості, яка відзначається красою, розумом, владністю характеру, м'якими рисами жінки та твердим характером чоловіка).

На жаль, до сьогодні продовжуємо спостерігати на сторінках друкованих ЗМІ нещадне нівелювання образу ділової жінки, намагання використати його для зміцнення позицій чоловіків. Оскільки мас-медіа – той ресурс, який миттєво реагує на найменші зміни в суспільстві, проаналізувавши журналістські матеріали, можемо констатувати, що наше суспільство ще не може відкинути усталені стереотипи “жінка – слабка стать” та “жінка-жертва”. Наївно очікувати, що загальнополітична преса відмовиться від консервативно-патріархальних поглядів на

розподіл ролей між чоловіком і жінкою. Не менш важливо, щоб відбулися зміни у ставленні жінок до самих себе. Активніша участь жінок як у духовній, технічній, так і в керівній сферах комунікацій і засобів масової інформації дасть можливість у майбутньому розширити уявлення про відчуття, життя й потреби самих жінок як рівних партнерів чоловіків-професіоналів у різних сферах діяльності. Обстоюючи ідею гідності та рівності, дискурс гендерного критицизму залучає і трансцендентну аргументацію. Метафізичні варіанти інтерпретації гендерних проблем намагаються досягнути “жіночий аспект Боже-ственного”. Церква наразі не є союзницею жінки у її прагненні до самореалізації, до визнання і досягнення успіху за межами сім’ї та дому. Доводиться визнати, що попри всі суспільні зміни, церква (традиційні конфесії) залишається консервативною патріархальною інституцією. Тут доречно було б згадати про християнський фемінізм – жіночий рух, який, власне, об’єднує жінок-християнок, що прагнуть здійснити ревізію віровчення та реформувати церкву так, щоб збільшити в них саме жіночу присутність – як фізичну, так і духовно-символічну. Фемінізм відіграв певну роль у появі нових форм релігії. Нео-язичницькі релігії підкреслюють особливу роль богинь. У середовищі традиційних релігій фемінізм спричинив дискурс стосовно діви Марії: стверджується, що її статус матері-діви, який традиційно є основним зразком для формування жіночої ролі матері, змушує жінок прагнути до недосяжного ідеалу і, таким чином, робить негативний вплив на формування особистості та сексуальності жінки. Загалом лібералізація позиції церкви була б лише на користь і церкві, і жінкам, і суспільству загалом.

ЗМІ мають безпосередню, незавуальовану владу над мисленням людства. Зараз, коли інформація визнана одним з найцінніших чинників нашого життя, ті, хто володіють засобами розповсюдження її, є найвпливовішими людьми. І саме вони вирішують, що саме і у якій формі піднести до нашої уваги, а що може залишитися поза нею. В такому аспекті вислів “свобода слова” стає не просто неправильним. ЗМІ здобули владу над людьми без перепон і сумнівів. Вони створили міцну систему стереотипів і образів у мисленні людей, що вже просто не

дає можливості міркувати по-іншому. Отже, в сучасній Україні продовжують домінувати ті моделі фемінності, що репродукують гендерні стереотипи та орієнтують жінку на самореалізацію через зв'язок із чоловіком, у межах традиційних ролей матері, домогосподарки, дружини/коханки. Вони не віддзеркалюють тих соціально-економічних змін, що відбулись у становищі жінки упродовж ХХ століття, і, по суті, є нерелевантними в сучасному українському суспільстві. Водночас альтернативні до них модерніші моделі є недостатньо сформованими і артикульованими у публічному дискурсі, що зумовлює складність ідентифікації з ними і, відповідно, незначну популярність серед жінок.

ЛІТЕРАТУРА:

1. Грошев И. Гендерные образы рекламы / И. Грошев // Вопросы психологии. – 2000. – № 6. – С. 41-46.
2. Жеребкина И. М. Фуко: Политические технологии тела. История женского как история сексуальности / И. Жеребкина // Преображение. Русский феминистский журнал. – М., 1996. – № 4. – С. 20-27.
3. Журженко Т. Маргінальна економічна діяльність і місце в ній жінок / Т. Журженко // Гендерний аналіз українського суспільства / ПРООН, Представництво в Україні. – К.: Златограф, 1999. – С. 148.
4. Кісь О. Кого оберігає Берегиня, або Матріархат як чоловічий винахід / О. Кісь // Дзеркало тижня. – 2005. – №15.
5. Кісь О. Моделі конструювання гендерної ідентичності жінки в сучасній Україні / О. Кісь // І. – 2003. – № 27. – <http://www.ji.lviv.ua/n27texts/kis.htm>.
6. Комих Н. Гендерні особливості мотивації підприємницької діяльності / Н. Комих // Гендер і культура: Зб. ст. / Впоряд. Агеєва В., Оксамитна С. – К.: Факт, 2001. – С. 65.
7. Марушевська О., Шарова К. Образ жінки в українській пресі (на матеріалах газети “Факти і коментарі” // Філософсько-антропологічні студії, 2001. Спецвипуск. – К.: Стилос, 2001. – С. 220-225.
8. Помазан О. Гендерні проблеми і мас-медіа / О. Помазан // Гендерний аналіз українського суспільства / ПРООН, Представництво в Україні. – К.: Златограф, 1999. – С. 91-109.
9. Суковата В. Гендерний аналіз реклами / В. Суковата // Соціологія: теорія, методи, маркетинг. – 2002. – № 2. – С.176-182.
10. Таран Л. Гендерні проблеми і засоби масової інформації /

Л. Таран // Гендер і культура: Зб. ст. / Упоряд. Агеєва В., Оксамитна С. – К.: Факт, 2001. – С. 154.

11. Топоров В. Н. К реконструкции балто-славянского образа Земли-Матери / В. Н. Топоров // Балто-славянские исследования. Сб. науч. трудов. XIV. – М., 2000. – С. 259.

12. Шпанер Л. Образ жінки у телерекламі: погляд психолога / Л. Шпанер // Український жіночий рух: здобутки і проблеми. – Вип. 1. – Дрогобич: Коло, 2002. – С. 152-161.

13. Ямпольский Р. М. Тенденции развития типологической структуры женской прессы / Р. М. Ямпольский // Вестник МГУ. Серия 10 “Журналистика”. – 1995. – № 6. – С. 3-11.

14. Busby L. J., & Leichty, G. (1993). Feminism and advertising in traditional and nontraditional women's magazines 1950-1980 s.

15. Lindsey L. Gender roles: a sociological perspective. – New Jersey: Prentice-Hall, 1997. – P. 312.

16. Olczyk, Eliza and Anna Twardowska. Women in the media // Nowakowska, Urszula, ed. Polish women in the 90's. The report by the Women's Rights Center. – Warszawa, 2000. – P. 253.

17. Rubchak, Marian. Evolution of a Feminist Consciousness in Ukraine and Russia. The European Journal of Women's Studies. – Vol. 8 (2). – 2001. – P. 149-160.

УДК 1:3+1:93

Володимир Чернієнко

ІДЕНТИЧНІСТЬ: ВІД РЕІФІКАЦІЇ ДО РЕФЛЕКСІЇ

У статті розглядаються проблеми глобалізації як аккультурації та капіталізації світових економік, а також проблема самовизначення соціальних суб'єктів, що пов'язана із цими процесами. Аналізуються основні аспекти ідентичності та їх зв'язок із глобалізаційними процесами в сучасній культурі.

Ключові слова: ідентичність, глобалізація, реіфікація, рефлексія.

Cherniyenko V. Identity: from reification to reflection.

The problems of globalization as acculturation and capitalization of world economics and problem of self-identification of social subjects are examined. The Author pays attention to the main aspect of identity and connections to the global processes in contemporary culture.

Key words: identity, globalization, reification, reflection.

Черниенко В. Идентичность: от реификации к рефлексии.

В статье рассматриваются проблемы глобализации как аккультурации капитализации мировых экономик, а также проблема самоопределения социальных субъектов, которая связана с этими процессами. Анализируются основные аспекты идентичности и их связь с глобализационными процессами в современной культуре.

Ключевые слова: идентичность, глобализация, реификация, рефлексия.

Глобалізація як аккультурація і капіталізація світових національних економік по-новому проблематизує процеси самовизначення соціальних суб'єктів. Підприємці використовують працю найманих працівників, які постійно втрачають і знаходять роботу (ідентичність), циркулюючи поміж різноманітними випадковими джерелами зайнятості. Дискурс ідентичності стає актуальним саме у час фактичної глобалізації, коли жод-

на з ідентичностей не може вже бути панівною. Тут діє закон – найбільш загальні абстракції виникають тільки в умовах найбільш багатого розвитку, де одне й теж є загальним для багатьох або для всіх. Тепер ідентичність перестає бути такою, що мислиться тільки в особливій формі. Крім того, із глобальною мобільністю для багатьох ідентичність стає випадковою й тому байдужою. Але потреба у приналежності до тієї або іншої соціальної групи відмерти не може. В умовах гострої кризи ідентичності люди шукають “свою” групу. Тут попередня, феодальна “даність” ідентичності перевтілюється у модернову “задачу”.

Показовим прикладом проблеми ідентичності як руху усвідомлення процесів її формування є самоідентифікація інтелігенції як “задача” усвідомленого й відповідального вибору соціального контексту. Сьогодні вже не є достатнім ототожнювати інтелігентів тільки лише із спільнотою, яка займається розумовою працею. Дискусія про визначення й роль інтелігенції у сучасному світі почалась, можливо, із Й. Фіхте, який вважав, що вчений-інтелігент повинен відстежити й спрямовувати дійсний прогрес людського роду: “діяти! діяти! – ось для чого ми існуємо”. Італійський філософ ХХ століття Н. Боббіо уточнює завдання інтелігентів – сіяти сумніви, а не полювати за істинами. Інтелігент, за Боббіо, означає спостерігач й резонер. Крім того, щоб інтелігенту дотримати себе як спостерігача й резонера, він повинен бути досить-таки виявленим песимістом, песимістом у намірах й особливо у думках. Боббіо вважав, що оптимісти – це ті, що вважають історію драмою із щасливим кінцем. Девіз оптимістів: “Усе буде добре”. Песимісти знають, що історія – драма, але невідомо, щасливий у неї кінець, або ні. Девіз песимістів-інтелігентів: “Роби кожен день те, що ти повинен, навіть якщо все йде гірше та гірше”.

Сучасний італійський просвітник У. Еко продовжує розвивати ідеї Боббіо. Еко впевнений, що інтелігентська функція виявляється у відношенні до існуючого знання і до існуючого звичаю, особливо – у критичному відношенні до власного вислову. Цю креативну, революційну та певною мірою провокаційну функцію інтелігенції в умовах глобальних соціокультурних трансформацій Еко сформулював так: “Інтелігенція не пови-

нна справлятися з кризами, інтелігенція повинна влаштувати кризи!” [1, с. 124]. За Еко, інтелігент повинен критикувати “своїх”; “свої” – це ті, кого інтелігент має намір ідейно підтримувати.

Як уявляється, резонерство інтелігентів знаходить сьогодні систематичне вираження у “критичній теорії суспільства”, якщо під останньою розуміти різні форми філософськи навантаженого соціального критицизму. Класичний марксизм, до речі, являє собою ранню форму критичної теорії [2]. Критична теорія формує у своїх реципієнтів відкрити ідентичність, а саме, орієнтує їх на рефлексивне привласнення відчужених, реіфікованих соціальних форм.

Стимуляція до самокритики як до перманентного самовизначення особистості стає сьогодні загальним місцем. Ідентичність, яка уявляється як “даність”, тобто як природне/природжене, непереборне людиною помешкання-притулок соціального, є рецидивом епох, які передували модерну. Інтенсивний розпад спільнот у сучасну епоху приводить до усвідомлення необхідності політико-правової актуалізації саме самоідентифікації як процесу самовизначення, гармонійного тенденціям поглиблення глобалізації, якщо під останньою розуміти стихійне формування історично нової спільноти – людства. Зміна тенденції ідентичності з “даності” у “задачу” гостро проблематизує усвідомлене становлення світової культури. Мова йде про виживання людства. Але конфлікти, які зв’язані із самоідентифікацією, як справедливо вважав З. Бауман [3], ніколи не суперечать тенденціям до глобалізації та не стоять у них на шляху: вони є законним породженням й природним супутником глобалізації, і не тільки не перешкоджають їй, але й змазують її колеса.

ЛІТЕРАТУРА:

1. Эко У. Полный назад! “Горячие войны” и популизм в СМИ / Пер. с итал. Е. Костюкович. – М.: Эксмо, 2007. – 592 с.
2. Фурс Н. Ф. Рецепция идей Маркса в современной критической теории // Общественные науки и современность. – 2002. – № 5. – С. 115-130.
3. Бауман З. Идентичность в глобализирующемся мире // <http://vtk.interro.ru/book/print/155.htm>

УДК 378.18"3752"

Natalia Rudenko**PSYCHOLOGICAL STUDIES ANALYSE
OF GENDER IDENTITY**

Sociological and psychological approaches to the gender identity problem are studied.

Key words: *gender identity, gender roles.*

Руденко Н. Психологічний підхід до аналізу гендерної ідентичності.

Розглядаються соціологічні та психологічні підходи до проблеми гендерної ідентичності.

Ключові слова: *гендерна ідентичність, гендерні ролі.*

Руденко Н. Психологический подход к анализу гендерной идентичности.

Рассматриваются социологические и психологические подходы к проблеме гендерной идентичности.

Ключевые слова: *гендерная идентичность, гендерные роли.*

The gender roles we each carry out are highly individualistic, built on our biological and physical traits, appearance and personality, life experiences such as childhood, career and education, and history of sexual and romantic interactions. Each element influences perceptions and expectations. Gender-related experiences influence and shape the ways we think about others and ourselves including self-image, behaviour, mood, social advancement and coping strategies.

Many societies have strict rules about activities, jobs and appearances which are based on deep-seated ideas about what is appropriate for someone based on their gender. Gender performance refers to how people act and present themselves to the world based on their gender identity.

In the modern human sciences an identity concept takes a special place as it is practically equally used by psychologists, sociologists,

philosophers, anthropologists and culturologists. This phenomenon causes special interest due to the global transformations occurring in the society and in consciousness of every human as well. Changes, necessity of their studying and understanding provoked scientific interest of the Ukrainian psychologists to various aspects of gender identity as well.

Social factors which may influence gender identity include gender messages conveyed by family, mass media, and other institutions. In some cases, a person's gender identity may be inconsistent with their biological sex characteristics, resulting in individuals dressing and/or behaving in a way which is perceived by others as being outside cultural gender norms; these gender expressions may be described as gender variant.

If to analyze numerous definitions of gender identity, it is possible to allocate a number of general moments:

- Gender identity is a person's concept of self as being male and masculine or female and feminine, or ambivalent, based in part on physical characteristics, parental responses, and psychological and social pressures. It is the internal experience of gender role.

- Gender identity is how people see themselves, whether masculine, feminine, or somewhere in-between. Gender role is how people present themselves in public in terms of gender. It includes the way people dress, speak, wear their hair, in fact everything that people say and do that indicates masculinity or femininity [3].

For most people, gender identity is consistent with their anatomic sex and their gender role (as when a man has an inner sense of masculinity and publicly acts in masculine ways) [1].

Representatives of almost all approaches studying gender identity agree that it is based on the comprehension by the person that he or she is connected with certain feminine and masculine standards. Gender identity can be transformed, vary throughout all human life. Still J. Mid affirmed that the person from a birth does not possess the identity, it is formed as a result of persons social experience, interactions with other people.

Psychologists believe human sexual identities are made up of three separate components. The first shows the direction of a child's sexual orientation, whether he or she is heterosexual (straight),

homosexual (gay), or bisexual. The second is the child's style of behavior, whether a female is a homemaker-type and a male is a "macho guy". The third component is what psychologists call the core gender identity. In most people, the three components point in the same direction but in some people, the components are more mixed [2, 3].

Gender identity emerges by the age of two or three and is influenced by a combination of biological and sociological factors reinforced at puberty. Once established, it is generally fixed for life. In spite of conscious attempts to reduce sex role stereotyping in the final decades of the twentieth century and in the early 2000s, boys and girls are still treated differently by adults from the time they are born. The way adults play with infants has been found to differ based on gender. Girls are treated more gently and approached more verbally than boys. As children grow older, many parents, teachers, and other authority figures still tend to encourage independence, competition, aggressiveness, and exploration more in boys and expression, nurturance, motherhood and childrearing, and obedience more in girls.

REFERENCES:

1. Головнева И. В. Гендерная идентичность: тенденции изменений / И. В. Головнева // Вісник харківського університету : Серія "Психологія". – X., 2005. – Вип. 32. – № 653. – С. 47-51.
2. Archer J., Lloyd B. Sex and Gender. – Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2002.
3. Barrett J. Disorders of Gender Identity / J. Barrett // The Practitioner. – (June 4, 2003): 472.

**ПРОБЛЕМИ
ІДЕНТИЧНОСТІ В УКРАЇНІ**

УДК 94(477)“1945/1947”

Дмитро Байкєніч

ВТРАТА ЕТНІЧНО-КУЛЬТУРНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ УКРАЇНСЬКИХ ПЕРЕСЕЛЕНЦІВ ІЗ ПОЛЬЩІ, РОЗСЕЛЕНИХ У СХІДНИХ ОБЛАСТЯХ УРСР У 1945 – 1947 РОКАХ

У статті розглянуто проблеми втрати етнічно-культурної ідентичності українців переселених з Польщі в Східні області УРСР. Особливу увагу приділено намаганням українських переселенців залишитись в орбіті українського національного життя.

Ключові слова: українські переселенці, етнічно-культурна ідентичність, культурно-масова робота, політичне виховання.

Baykienich D. The disappearance of the culture-ethnetical identification of Ukrainians who has been migrated from Poland to the western parts of the USSR in 1945-1947.

The disappearance of the culture-ethnetical identification of Ukrainians who has been migrated from Poland to the western parts of the USSR was examined in the article. The special attention was spared to the attempts of the Ukrainians immigrants to stay in the orbit of Ukrainian national life.

Key words: Ukrainians immigrants, culture-ethnetical identification, culture-mass work, political education.

Байкєніч Д. Потєря єтнічно-культурної ідєнтичності українських перєселєнцєв из Польши, рєзєлєннєх в вєстєчнєє облєсти УСССР в 1945-1947 гг.

В стєтьє рєссмєтрєнє проблемє потєри культурно-єтнічєскєї ідєнтичності украинцєв, перєселєннєх из Польши в Вєстєчнєє облєсти УСССР. Особєє внимєниє удєлєно попыткєм украинських перєселєнцєв остєтьєся в орбитє украинської національної жєзні.

Ключєвыє слєвє: украинские перєселєнцєы, культурно-єтнічєскєє ідєнтичнєстє, культурно-мєссєвєє рєбєтє, политєчєскєє вєспитєниє.

Формування сучасних кордонів України в 40-х роках ХХ ст. значно звузило західні етнічно-українські межі шляхом відселення корінного українського населення. Люблінська угода між Урядами УРСР і Польським комітетом національного визволення від 9 вересня 1944 року юридично закріпила процес виселення понад 500 тис. українців із Лемківщини, Надсяння, Підляшшя та Холмщини. Частина з них була розселена в Ворошиловградській, Сталінській та Харківській областях УРСР.

Прибуття українського населення в Східний регіон УРСР із колишньої “буржуазної” Польщі, гостро поставило питання проведення культурно-масової роботи серед нього. Політичне виховання переселенців було зумовлене концепцією перетворення різнобарвної національної спільноти в радянський народ, а також актуальним з огляду на поточні вибори до Верховної Ради СРСР у 1946 році.

Усталена позиція радянських органів влади щодо всебічної перевірки будь-якої особистості торкнулась і українського населення прибулого з Польщі. Колишні польські громадяни підпали під ретельне вивчення з питань націоналістичних поглядів, куркульства, релігійності тощо [1, арк. 37].

Всі переселенці за планом мали стати членами колгоспів. На 1 вересня 1946 року по Східних областях з 5 318 родин переселенців у колгоспи вступило лише 3 229 [2, с. 902]. Переселенці в колгоспах працювали добросовісно та дисципліновано, що було характерним для одноосібних господарств західних українців. З часом, зважаючи на мізерну оплату праці та наслідуючи приклад місцевого населення щодо життя, переселенці поступово втратили власні історично-етнічні риси.

Українці з Польщі вважали, що їдуть як українці до українців, а зустріли їх як представників іншого політичного режиму, “диких горян”, поляків тощо [3, арк. 8 зв.]. Протиріччя виникали на релігійному і мовному підґрунті [4, арк. 50 зв.], що зумовлювалося атеїстичною пропагандою та русифікованістю регіону.

За постановами республіканської та місцевої влади, переселенцям на місцях мали допомогти з житлом, харчами, одягом та іншим. Факти байдужого ставлення до влаштування переселенців, штовхали останніх самотужки шукати ліпшого жит-

тя у селах сусідніх районів чи областей [5, арк. 199; 6, арк. 20]. Також це сприяло проведенню агітації за повернення назад до Польщі або в західні області до більш культурно-близької української спільноти [7, арк. 117].

Політичне виховання серед українських переселенців, за допомогою доповідей, лекцій, бесід, кружків, газет різними мовами та іншого, спрямовувалося на зміну мислення і поглядів. Тяжка праця та радянська пропаганда цілеспрямовано нищили привезену українську культуру, що проявлялася в піснях, обрядах, приповідках, молитвах тощо. Переселенці, які мали зв'язок зі своїми родичами у Польщі та західних областях УРСР, політичному вихованню не піддавалися [8, арк. 65].

Силове влаштування та закріплення на місцях українських переселенців з боку місцевої влади призвело до чіткого поділу останніх на тих, що поступово асимілювалися, і тих, що самовільно виїхали за межі Східних областей УРСР [9, арк. 69 зв.].

Таким чином, нові умови життя, частини українських переселенців із Польщі, зумовили зміну притаманного їм господарювання, культурно-релігійного, етнічно-психологічного розвитку, втрату національної ідентичності та асиміляцію. Переселенці, які виїхали зі Східної України, змогли уникнути змін у власному етнічно-культурному розвитку та увійти в орбіту українського національного життя західних областей.

ЛІТЕРАТУРА:

1. Державний архів Харківської області (далі: – ДАХО): – Ф. Р.1100. – Виконком Харківської райради депутатів трудящих. – Оп. 3. – Спр. 27. – Відомості про переселенців із Польщі за 1946 рік. – Арк. 147. – Лист Уповноваженого у справах релігійних культів по Харківській області щодо релігійної належності українських переселенців.

2. Польша та Україна у тридцятих сорокових роках ХХ століття: невідомі документи з архівів спецслужб / Архів Міністерства внутрішніх справ і Адміністрації Республіки Польщі, Державний архів Служби безпеки України. – Варшава; К.: В. в 2000. Т.2: Переселення поляків та українців (1944-1946) / Упорядн. З. Гайовнічек та ін. – 1008 с.

3. ДАХО: – Ф. Р.3858. – Відділ у справах переселення. Розпорядження центральних організацій (Управління при РНК УРСР у

справах евакуації та переселення). – Оп. 3. – Спр. 360. – Матеріали про переселення українського населення, евакуйованого з Польщі у Боровський район за серпень-вересень 1945 року. – Арк. 109. – Коротка інформація про населення, евакуйоване з Польщі та розселене по колгоспам Боровського району.

4. ДАХО: – Ф. Р.3858. – Оп. 3. – Спр. 521. – Матеріали про переселення переселенців із Польщі по Лозівському району за 1946 рік (довідні записки, довідки, інформації та інше). – Арк. 80. – Інформація про українських переселенців розселених у Близнюківському та Лозівському районах станом на 6 вересня 1946 року.

5. Державний архів Донецької області (далі: – ДАДО): – Ф. Р.299. – Виконком Авдіївської районної ради депутатів трудящих. – Оп. 2. – Спр. 6. – Інформація, розрахунки, розселення та облаштування переселенців з Польщі, списки переселенців за 1945 рік. – Арк. 255. – Інформація щодо облаштування українських переселенців в Авдіївському районі Сталінської області станом на 20 червня 1946 року.

6. ДАХО: – Ф. Р.3858. – Оп. 3. – Спр. 351. – Переписка з Управлінням у справах евакуації та розселення українського і польського населення, про дозвіл громадян повернутися у Харківську область. – Арк. 47. – Телеграма Куп'янської райради щодо зміни місця проживання 7 родин українських переселенців із Польщі.

7. ДАДО: – Ф. Р.299. – Оп. 2. – Спр. 6. – Арк. 255. – Лист заступника голови Виконкому Сталінської облради щодо перевірки облаштування прибулого українського населення в Авдіївському районі станом на 2 липня 1947 року.

8. Державний архів Луганської області (далі: – ДАЛО): – Ф. Р.2256. – Ворошиловградський обласний фінвідділ Міністерства фінансів. – Оп. 1. – Спр. 108. – Інструкція по розрахункам із переселенцями за 1946 рік. – Арк. 179. – Доповідна записка голови Ворошиловградського облфінвідділу щодо розрахунків з переселенцями станом на 1 січня 1946 року.

9. ДАЛО: – Ф. Р.2256. – Оп. 1. – Спр. 108. – Арк. 179. – Доповідна записка голови ревізійного сектору державних доходів про розрахунки з переселенцями станом на 1 січня 1946 року.

УДК 1599224 (=161.2 + = 11 / = 19) + 008 + 947.7

Наталія Бендель

“УКРАЇНСЬКІСТЬ”-“ЄВРОПЕЙСЬКІСТЬ” – НА ТЛІ МІФУ НАЦІОНАЛЬНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ

У статті розглядається питання ідентичності. У ній здійснюється спроба визначення складових європейської та української ідентичностей, можливих сценаріїв їхньої інтеграції за посередництва культури, а також розгляду конструкту міфу національної ідентичності у творі художньої літератури. Аналізується відображення української національної ідентичності у кількох вимірах: з погляду українця у межах держави (з середини), з точки зору іншого соціально-культурного простору (європейця як “іншого”; зовні) та з позиції емігранта, який перебуває “на межі” соціально-культурних просторів.

Ключові слова: етнічна ідентичність, національна ідентичність, міф, європейська ідентичність, українська ідентичність, культура.

Bendel N. M. “Ukrainian” – “European” – against the background of the national identity myth.

The article deals with the identity question. There is an attempt to determine the components of European and Ukrainian identities, possible scenarios for their integration with the mediation of culture, as well as consideration of the construct the myth of national identity in a work of fiction. Article analyzes the reflection of the Ukrainian national identity in several dimensions: in terms of a Ukrainian within the state (from the inside), in terms of different socio-cultural space (from the European’s point of view as “The Other”; from the outside) and from an immigrant’s position, a socio-cultural spaces cross-border resident (from the in-between).

Key words: ethnic identity, national identity, myth, European identity, Ukrainian identity, culture.

Бендель Н. М. “Украинскость” – “европейскость” – на фоне мифа национальной идентичности.

В статье рассматривается вопрос идентичности. В ней осуществляется попытка определения составляющих евро-

пейской и украинской идентичности, возможных сценариев их интеграции при посредничестве культуры, а также рассмотрению конструкта мифа национальной идентичности в произведении художественной литературы. Анализируется отражение украинской национальной идентичности в нескольких измерениях: с точки зрения украинца в пределах государства (изнутри), с точки зрения отличного социально-культурного пространства (европейца как “другого”; снаружи) и с позиции эмигранта, который пребывает “на границе” социально-культурных пространств (между).

Ключевые слова: *этническая идентичность, национальная идентичность, миф, европейская идентичность, украинская идентичность, культура.*

“Ми від народження захищені від реальності міфами про нас та про світ навколо нас” [4; 171].

Як один із таких міфів я пропоную розглянути і поняття національної ідентичності.

Зважаючи на глобалізаційні процеси, історичні й політичні зміни та культурні перетворення у ХХ та початку ХХІ ст., питання самоідентифікації, зокрема у світлі національної ідентичності постало важливим складником внутрішньодержавного та зовнішньополітичного розвитку як для Європи з її гаслом “Unity in diversity”, так і для України з її хитанням між Сходом і Заходом й державною політикою “назад у Європу”.

У цій роботі ми апелюємо як до наукових й публіцистичних праць, котрі за об’єкт свого розгляду брали явище ідентичності (автори: О. Пахльовська, З. Антонюк, В. Арутюнов, М. Martin та ін.), так і до художніх творів письменників-журналістів українського походження, котрі в різний історичний час мали досвід перебування “на межі” етнічно-культурних світів: Й. Рот та С. Пиркало.

Що складає європейську та українську ідентичності? Де пролягає між ними межа? Яким є українець та Україна в цілому у власних очах та очах європейця, яким – у очах “українця-еміграції”? Яке місце культури у формуванні такого самовизначення? Який шлях міг би бути плідним для ідентичності у

процесі перетворення на чинник прогресу нації? Саме такі питання я спробую порушити.

Почну із теоретичного визначення ідентичності. Уже саме це поняття криє у собі неоднозначності: самотність чи тожність? Зокрема – етнічної ідентичності. Для початку варто окреслити спершу поняття “нація”. У розумінні Б. Андерсона таке звичне і широковживане поняття, як нація – лиш уявлений у свідомості людства когнітивний конструкт, який діє залежно від наданих йому значень, властивостей та функцій. “Етнічне походження” – поняття доволі стає; воно стосується відчуття походження від предків та народження індивіда від його батьків та прабатьків [18; 16].

Національна ідентичність, якщо її порівняти з етнічною, є більш невизначеним поняттям. Е. Сміт говорить про неї як про багатовимірну за своєю суттю, куди можуть бути включені рідний край, спільні міфи та історична пам’ять, спільна культура, єдині юридичні права та обов’язки, спільна економіка [12; 23]. Іншими словами, тут має місце чинник свідомості, котра за своєю суттю суб’єктивна і суб’єктивно визначає поняття “домівка”. Звернімо увагу на приклад: греко-американець, який через роки повернувся на проживання у Грецію, у інтерв’ю каже: “Для мене мій дім – не щось географічне і це не нація. Це мої спогади, відчуття, люди, та досвід. Це оточення, куди я знову прагну повернутися” [16; 1047]. Національну ідентичність у глобалізованому світі можна маніфестувати у різний спосіб, її можна забувати і знову пригадувати. Зрештою, індивід обирає націю, до якої належати, часто керуючись політичними мотивами. Цікавим у контексті вибору та розуміння “домівки” виглядає феномен Й. Рота, галицького єврея (з міста Броди), котрий 1914 року, у віці двадцяти років, остаточно перебрався до Відня, таким чином змінивши міста своєї Батьківщини на міста Західної Європи. Він писав німецькою мовою. У повісті “Бюст імператора” граф Морштин ламає голову над проблемою батьківщини. “Тепер, – думав він, – це село належить Польщі і не належить Австрії, то є воно досі моєю батьківщиною? Що то назагал таке – батьківщина? Це що, певний однострій жандармів і митників, яких ми бачили в своєму дитинстві, чи, може, сосни

та ялини, болото і луки, хмари і струмок?...” [10; 65]. А у романі “Готель “Савой” устами одного із персонажів дається визначення батьківщини: “Я – східноєвропейський єврей, батьківщина у нас там, де лежать наші померлі” [11; 127]. Карл Шлегель говорить про наявність “мислених ландшафтів” у творчості Рота, маючи на увазі ті, які ми здатні відтворити з пам’яті. Це “ландшафти, за якими ми тужимо, про які пам’ятаємо” [Цит. за: 14; 174]. У своїх нарисах Й. Рот часто звертався до образу малого містечка (на кшталт Бродів), з якого конструював уявну Батьківщину. Створивши своєрідний міф Батьківщини, він міфологізував і власну національну ідентичність.

“Але де пролягають, чорт забирай, ці найнепевніші (східні) межі Європи?” [1; 8]. Очевидно, йдеться не про топоніміку, а про різницю між “Заходом” і “Сходом”, тобто – про ідентичність у її вимірі самобутності. Й. Рот робить спробу трактувати і європейську ідентичність. “Зразковий для Й. Рота європеець – це чужинець, який оселяється у межпростор’ї ідентичностей та культур” [15; 18]. Іншими словами, пошук ідентичності в сучасній Європі йде двома шляхами – централізація (повоєнне об’єднання 27 країн регіону ЄС) й децентралізація (відсутність єдності у самій Європі). Як завжди, не без іронії сформулював стан у Європі Ю. Андрухович: “Європа – це наймолодший з континентів, який досі не знає своїх меж” [1; 8]. Річ у тім, що після Другої світової Європа змушена була шукати свою ідентичність “між двох вогнів”: Америки і Радянського Союзу, у процесі чого відгородилася від Східної Європи. Тепер вона поступово повертається до неї (і це взаємно), що передбачає трансформацію ідентичності.

З. Мах запитує: чи можливо збудувати європейську ідентичність, схожу до національної? [19; 254]. М. Мартін стверджує, що європейська ідентичність не заперечує автоматично національної, натомість включає індивіда у процес культурної та політичної самосвідомості [20; 214]. Бути європейським – це співіснувати й розмежовувати спільну європейську та окрему національну ідентичності. Він також заявляє, що ніхто не народжується європейцем у тому ж сенсі, що й французом, іта-

лійцем, румуном, а європейцями стають [20; 222]). “Європейська ідентичність – це вибір”, – говорить М. Мартін. Ця думка перегукується із ідеєю книги О. Пахльовської “AVE Еугора” стосовно України: чи ми скажемо Європі “вітаємо”, чи “прощай”; власне, переважить тотожність чи самотність – питання нашого вибору.

Більшість дослідників вважають, що “європейськість” означає перш за все культуру, цінності, систему речей, активну участь у справах громади (на кшталт агори), традицію космополітизму (що простежується, скажімо, у полікультурній компетентності європейських гуманітаріїв різних історичних періодів. Звідси: європейська ідентичність має бути “культурною ідентичністю”, тоді як ні політична, ні економічна, ні правова уніфікація не можуть цілком гарантувати справжньої європейської ідентичності, і навіть питання мови не є визначальним. Так, за словами М. Мартіна, “володіти *lingva franca* – ще не значить розуміти ідеї, позиції, моделі Європи” [20; 224]. І не дивно, адже особливий культурний код (алюзії і т. ін.) віддавна сформований і закладений у культурі кожної з країн, які й формують єдину європейську ідентичність. Об’єднавчим чинником може слугувати навіть наявність спільних мотивів у художніх творах, так званих “мандрівних сюжетів”, виток яких сягають фольклорної традиції. М. Мартін звертає увагу на паралелізм у культурних явищах європейців. Прикладом цього може бути символізм, якого зазнала як французька, румунська, російська культурна традиція, так і українська (!) [20; 218]; у літературі ми можемо тут згадати українських символістів О. Кобилянську, Я. Савченка, О. Слісаренка та ін., які перейняли спадок послідовників Ш. Бодлера, трансльованих через австронімецьку та польську літератури. “Якщо існує європейська самосвідомість, то участь у її створенні неминуче взяла література” [20; 220]. Отож, європейців передусім об’єднає не наявність спільного ворога [19; 254], а соціально-культурний вимір (спільна історія, традиції), що є значно ширшим поняттям, ніж нація як така. Проте, на думку Е. Бусека, підґрунтям для “європейськості” нині слугує не так культура, як нові технології, валютна система, питання імміграції та безпеки [17; 203]. За

останні кілька років Європу також об’єднали питання екології, зокрема виробництва екологічно чистої продукції, тема глобального потепління.

А що є важливим для об’єднання України у межах її ідентичності? Що наразі формує цю ідентичність, які її прояви?

По-перше, відчуження від власної національної та етнічної суті, національної культури та історії [8; 78-79], зумовлене складною історією, спричиняється до браку власного культурного спадку, ставлячи під загрозу етнічну ідентифікацію. Дещо в опозиції до часто ідеалістичних стверджень О. Пахльовської (зокрема про “місіонерство” України, яка нині має вести “старшого брата” Росію до Європи) є погляди З. Антонюка: “... вчора уярмлений народ, не дуже унікальний.. який ніби-то передав світло цивілізації всій Європі, засмічуючи мозок співгромадян псевдоісторичними схемами..” [2; 17]. Він говорить про сформовану традицію “насаджування народів різноманітних фікцій з минулого. Расових, ідеологічних, етнографічних, антропологічних, історичних чи ще якихось” [2; 17]. Переважно – з метою виховання патріотизму, перетворюючи одночасно людину у об’єкт маніпуляції й нав’язування віри у “вищість”. Зрештою, Е. Сміт був тої думки, що наявність у нації міфу про етнічну обраність сприяє її стійкості. Українець змалку пізнає національно-марковану лексику, джерелом якої є фольклор чи твори українського літературного романтизму (червона калина, гопак, щедрівка, коровай, паляниця, Дніпро, барвінок, козак [6; 14] та ін.), що формує мовну картину світу носія цієї культури. Звідси випливає, що інтенсифікація усіх сфер життя і брак часу для культурної ностальгії формує сприятливий клімат для профанації культурного спадку (віночки-вишиваночки-сало-вареники). Спроба ж виходу з цієї “селянської культури” була зроблена у 20-х роках ХХ ст. українським письменством (наприклад, спроба створити “міський роман”, рух авангардистів), але була придушена на довгі роки соцреалізмом. Не дивно, що авангардна традиція новаторства не є широко вплетеною в українське буття. Український футуризм, починаючи від марксистських критиків, а також більш традиціоналістськи

налаштованих, вважається за “національну нетактовність” [5; 15]; цей рух розглядали як щось “ідеологічно, естетично, національно чуже” [5; 15]. Це ставить під загрозу адекватність оцінки національного спадку, різноплановості самовияву спільноти, провокуючи однобокість, на якій легко спекулювати: як створюючи міфи, так їх і розвінчуючи. Зрештою, застереження щодо небезпеки, скажімо, “фольклоризації культури” існують (О. Пахльовська, Г. Грабович, М. Попович, Т. Гундорова та ін.).

По-друге, для України характерна ідентифікація з країнами Заходу та Сходу, що є важливою проблемою, оскільки “будь-яке порівняння східного та західного типів культур не дозволяє повністю віднести себе до одного з типів” [7; 110].

По-третє, Україна досі у процесі надолужування того, чим була обділена за радянських часів. Так, церква набуває усе більшого суспільного впливу, стаючи подекуди пліч-о-пліч із політичною владою (тоді як у Європі, зокрема у Німеччині, актуальним є атеїзм, а у Великобританії відкривається табір для дітей-атеїстів (Camp Quest) [24]). Хай там як, а сповідуючи атеїзм, Європа у соціальному плані навіть дуже послідовно дотримується принципів християнської моралі; натомість в Україні – обернена пропорція: загальна релігійність суспільства – на тлі недотримання принципів християнської моралі.

Який же стосунок України до європейської спадщини? О. Пахльовська вважає, що Україна “європейська” вже тому, що “в глибинах своєї культури закодувала основний принцип будови європейського простору: не людина для Держави, а держава – для людини” [8; 18]. Можна згадати П. Орлика з його першою демократичною конституцією у Європі. Втім, на противагу словам авторки, нині цей принцип не є основним в українській державі.

Ця ж науковець, що провадить свої дослідження у Італії, називає Україну “країною табу” [8; 82]. Очевидно “європейську свободу” нам ще треба реанімувати, або навіть створити. Але перший крок було зроблено. “Помаранчева революція стала реанімацією всього етико-світоглядного масиву, який традиційно називають “європейськими вартостями” [1; 8], – за словами Ю. Андруховича. А вже “вільна людина у вільній країні, – як

стверджує О. Пахльовська, – це не американське гасло, а саме європейське” [1; 8]. Через те можемо вважати, що наше суспільство готове робити крок на Захід, а не на Схід, бо має підґрунтя.

Відомо, що феномен приналежності до локальної і глобальної, але не національної ідентичності вбачається у гібридизації, креолізації та космополітизмі. Якою мірою космополітичними є українці у порівнянні із європейцями? Якщо космополітизмом можна назвати вивіски на кнайпах, то це явище присутнє. Наприклад: “У Іспанії не натрапляла на українські вивіски на кнайпах, а у наших же Винниках під Львовом (де, підозрюю, немає жодного іспанця) нещодавно натрапила на бар з екзотичною іспанською назвою “Фієста” [21]. Мовець трактує такий космополітизм як “ущербність”. На думку З. Антонюка, “ущербність” є проблемою внутрішньої нерозкнутості особистості, він зразу ж намагається з’ясувати, чому: “А росіянин – таки розкутіший, хоча б усвідомленням причетністю до багато столітньої держави. ..” [2; 117]. Тобто у цьому випадку міф національної ідентичності діє зміцнюючи. Звісно, один із вимірів конструювання ідентичності – це усвідомлення себе самодостатньою етнічною спільнотою. А приклад із вивісками може ілюструвати пошук способів сконструювати ту ідентичність, яка би вселяла більше впевненості, навіть якщо й вигадану чи “екзотизовану”. Адже дуже довго це суспільство чекало казки, а казка так досі і не настала. Таким чином національна ідентичність надалі міфологізується.

А як бути з національною ідентичністю українських емігрантів? Адже сьогодні дві третіх від сучасного етнічно українського населення на Україні, а саме 20 млн. людей, що перебувають між двома мовними, етнічно-культурними світами за межами України, визначають себе українцями. Ці люди – українського походження – з різних причин опинились за кордоном. За словами І. Головахи, “тільки емігрант має унікальну змогу на якийсь час вивільнити свою свідомість з-під влади міфу, й побачити реальний світ, відчутти справжнє життя” [4; 164]. З огляду на це, варта уваги четверта хвиля міграції (ро-

бітничача). Вона демонструє відсутність націоцентризму: “немає практично жодних національно-суспільних пріоритетів чи комплексів. Новоприбульці ігнорують суспільні національні установи, створені діаспорою. Не дбають вони про збереження українськості власних дітей і відкриваються для швидкої асиміляції” [23]. Зрештою, вченим відомі численні випадки зміни людиною етнічної ідентичності, як це може відбуватися у зв’язку з міграцією. Тобто емігрант тут приєднується до міфу, за яким живе нове суспільство. Чому ця хвиля еміграції кардинально відрізняється від попередніх – націоцентричних? Очевидно тому, що здобувши незалежну Україну, не було здобуто “мрію про Батьківщину”. І тому цю мрію було перенесено на інший субстрат, давши нове дихання міфотворенню ідентичності. Схожу схему ми спостерігали із вивісками на кнайпах.

У цілому, національна ідентичність може змінюватися залежно від обставин і бажання носія. Через те є підстави трактувати її, вслід за І. Головахою, як таку, що підтримується міфами, створеними через національне виховання, у просторі яких функціонує певне суспільство; виходячи за межі його, “чари слабшають”.

С. Пиркало, письменниця і нині журналіст ВВС, у романі “Не думай про червоне” (2004), створює текст-Вергілія, який ніби веде читача “колами адаптації” українця до західного суспільства. Головна героїня Пола – емігрантка, носій “радянського минулого”, якій випадає з’ясувати “О земле рідна, що без тебе я...” [9; 9] на теренах Англії. Тобто героїня ще має на собі знак поетизованої-ідеалізованої ідентичності. “Відсутність старих радянських гастрономів у Лондоні я почала сприймати як надзвичайну підлість, вчинену кимсь спеціально” [9; 15], – приблизно так реагує на дійсність довкола себе Пола, далека від обоження “Заходу” й однаково скептична в усьому, також в описах свого київського життя. Впродовж сюжетного розгортання тексту, можна спостерігати процес витіснення старих реалій зі свідомості, заміни понять на актуальні, європейські... Якби Пола виросла у Англії, то, мабуть, ім’я “Ганс” не асоціювалося б у неї з “німецько-фашистськими загарбниками, негативними образами, яких було щедро сповнено радянські фільми про війну...” [9; 178]. Мабуть, коли б вона засинала о дев’ятій вечора, то не ви-

правдовувала б себе тим, що програма “На добраніч, діти” вже пройшла... У романі “розміфологізованою” уявою конструюється також образ українця. Українців характеризує таке:

- “бухають в готелях” по всьому світі – де б не були;
- усвідомлення відсутності кефіру, огірків та сала у своєму раціоні – вбивче!

Перша “битва” Поли у Англії була пов’язана з відстоюванням свого права на сало в холодильнику, заявляючи старому, в якого знімала квартиру: “Це найцінніша річ у цьому домі!” [9; 104];

- українці – це за кодоном завше ті, хто на заробітках, і тому з ними не хочеться спілкуватися, бо на вас чекає багато проблем.

Це, власне, і є така “українськість” – без складника культури, тобто “без прикрас”. Як бачимо, про спільний культурний простір чи європейські цінності не йдеться; “українство” – ніби “варварство”. І “ущербність” добре відчутна.

Наступне питання: куди прямувати?

В. Арутюнов (і не лише) вважає, що “головною стратегією культурного відродження України є її вихід у контекст європейської системи цінностей із таким похідними від неї елементами, як демократія, ринкова економіка, вільний інтелект тощо” [3; 124]. Він також стверджує, що бути українцем – це бути прилученим до європейської цивілізації у формах певної мови культури, але така культура мусить бути відкритою до світових досягнень людства. Власне, йдеться про “розгерметизацію” “українства”. М. Мартін приходиться до висновку, що немає потреби забувати про приналежність до певної нації, проте варто припинити мислити про неї в абсолютному сенсі. І заявляє, що можна мати *подвійну ідентичність* (наприклад, бути водночас як європейцем, так і українцем). Тому не варто уникати власного етнічного спадку. Слід натомість “розгерметизувати” ідентичність – для розширення ідентичності національної за рахунок прогресивного “духу часу”. На необхідності “реєвропеїзації” суспільства наполягає О. Пахльовська. Частково вирішення проблеми – у “повернення нормальної моральної системи у політикум”, що прискорить “створення умов для сповідання такої ж нормальної етичної системи всім суспільством” [2; 43].

“Україну будують українці. Але Україну також буде світ – своїм розумінням нашої країни, своїм знанням про неї...” [8; 10]. То якою є Україна, українець в очах світу, “іншого”? На думку Зиновія Антонюка, Україну завжди ототожнювали у навколишньому світі переважно із деградованим нині селом [2; 42], і давно вже час це змінювати. Нині деякі зміни відбуваються. Але ж чи на краще? На теренах Європи, зокрема у Франції, за словами А. Глюксмана, Україну ототожнюють виключно із корупцією. Проблема у тому, що Європа знає мало про Україну. “Україну всі плутають чи з Латвією, чи з Польщею, чи з Росією (“Пола, тут тобі не Росія...” [9; 168])... (тут, у романі С. Пиркало, у Англії про існування української мови ніхто навіть не здогадується, сподіваюся, що з часом ситуація змінюється). У світовій гуманітарній науці україністика як самостійна дисципліна відсутня, на чому наголошують О. Пахльовська, І. Фізер та ін.; науковий дискурс української гуманітарної науки майже не інтегрується у світовий. За словами О. Пахльовської, ні знання української ідентичності після такого тривалого процесу її формування, ні навіть свідомість її існування не присутні у зовнішніх контекстах, що формують уявлення про Україну [8; 14]... Звідки ж візьмуться знання про країну? Тому немає дива, що, за словами популярного французького філософа А. Глюксмана, у Франції зазначають, що Україна “надто незрозуміла” [22]. Так чи інакше, важливо знайти своє відображення у дзеркалі “іншого”, та у разі потреби відкоригувати його. Аналізуючи твори Ю. Андруховича після того, як він уперше в 1992 році побував у Західній Європі, в околицях Мюнхена, дослідниця Л. Стефанівська пише: “.. він шукає якоїсь альтернативної, фантастичної України. Водночас це пошуки Європи, але такої, якою він її собі уявляє” [13; 20]. Можна припустити, що у схожих пошуках перебуває не один українець: у межах України чи поза ними.

Отож національна ідентичність може змінюватися у часі, існує можливість мати подвійну ідентичність (національну та, скажімо, європейську, де остання є питанням вибору), то варто розглядати перспективу оновлення ідентичності для України. І це варто здійснити перш за все у межах світоглядно-моральної моделі, беручи до уваги кращі зразки європейського досвіду,

якщо ми воліємо вийти із артефактної соцутопії. І, можливо, тоді б заклик З. Антонюка: “Не шукаймо “щирого українця”, а шукаймо людську гідність у громадянинові України” [2; 116], – міг би стати пріоритетом у процесі трансформації наявного національного міфу в більш “прогресивний”, який би став об’єднавчою ланкою для українців як у межах, так і поза межами держави, акумулювавши у собі як збалансований етнічний спадок, так і кращі соціально-політичні вектори.

ЛІТЕРАТУРА:

1. Андрухович Ю. Ще не вмерла Європа / Юрій Андрухович // Критика. – 2007. – № 1-2. – С. 8.
2. Антонюк З. Рефлексії ідентичності / Зиновій Антонюк. – Київ-Харків : Дух і літера, 2007. – 272 с.
3. Арутюнов В. Х. Українська перспектива: цивілізаційні орієнтири і можливі сценарії розвитку / В. Х. Арутюнов // Виклики українській ідентичності: політико-економічні та соціокультурні проблеми. – К.: Національна академія управління, 2008. – С. 124 – 129.
4. Головаха І. Миф о свободе и несвобода от мифа / Инна Головаха // Социология: теория, методы, маркетинг. – К., 2002. – № 3. – С. 171.
5. Ільницький О. Український футуризм 1914-1930 / Олег Ільницький; [пер. з англійської Р. Тхорук]. – Львів : Літопис, 2003. – С. 15.
6. Левченко Т. Словник етнокультурної лексики / Т. Левченко // Українська мова і література в школі. – 2000. – № 6. – С. 14.
7. Оласюк Г. П. Цивілізаційні чинники розвитку України / Г. П. Оласюк // Виклики українській ідентичності: політико-економічні та соціокультурні проблеми. – К.: Національна академія управління. – 2008. – С. 110 – 112.
8. Пахльовська О. Ave, Еуропа! Статті, доповіді, публіцистика (1989-2008) / Оксана Пахльовська. – К.: Пульсари, 2008. – 654 с.
9. Пиркало С. Не думай про червоне : [роман] / Світлана Пиркало. – К.: “Факт”, 2004 – 630, [1] с – (Першотвір).
10. Рот Й. Білі міста: Вибране / Йозеф Рот; [авт. передмови Ю. Бедрик. пер. та упоряд. І. Андрущенко]. – К.: Смолоскип, 1998. – 216 с.
11. Рот Й. Готель “Савой” : [роман] / Йозеф Рот. – Львів : ВНТЛ – Класика, 2006. – 148 [1] с. – (Першотвір).
12. Сміт Е. Національна ідентичність / Ентоні Д. Сміт. – К.: “Основи”, 1994. – 223 с.
13. Стефанівська Л. Громадянин країни, якої немає / Лідія Стефанівська // Критика. – 2002. – № 59. – С. 20.

14. Цибенко Л. “Нескінченна втеча як доля”, “чужина” як призначення. Пам’ятання “Мислених ландшафтів” Йозефа Рота у творчості Інгеборг Бахман / Лариса Цибенко // Факт як експеримент. Механізми функціоналізації дійсності у творах Йозефа Рота / [упоряд. Т. Гаврилів]. – Львів : ВНТЛ – Класика, 2007. – С. 174.

15. Шьонборн С. Між Львовом і Марселем. Культурна топографія Європи Йозефа Рота / Сибіллі Шьонборн // Факт як експеримент. Механізми функціоналізації дійсності у творах Йозефа Рота / [упоряд. Т. Гаврилів]. – Львів : ВНТЛ – Класика, 2007. – С. 18.

16. Christou A. Deciphering diaspora – translating transnationalism: Family dynamics, identity constructions and the legacy of ‘home’ in second-generation Greek-American return migration / A. Christou // Ethnic and Racial Studies. – 2006. – V. 29. – № 6. – P. 1047.

17. Busek E. Europe since 1989: What is the Future of Our Continent? / Erhard Busek // From the World of Borders to the World of Horizons / [edited and selected by Jacek Purchla; editorial supervision Teresa Leśniak]. – Cracow : International Cultural Centre, 2001. – P. 203 – 213.

18. Hutchinson J. Ethnicity / J. Hutchinson, E. D. Smith (eds.). – Oxford; New York : Oxford University Press, 1996. – P. 16.

19. Mach Z. Politics, Culture and Identity of the Polish People after 1989 / Zdzislaw Mach // From the World of Borders to the World of Horizons/ [edited and selected by Jacek Purchla; editorial supervision Teresa Leśniak]. – Cracow : International Cultural Centre, 2001. – P. 254.

20. Martin M. Europe from Eastern Perspective. Some Notes on European Cultural Identity / Mircea Martin // From the World of Borders to the World of Horizons/ [edited and selected by Jacek Purchla; editorial supervision Teresa Leśniak]. – Cracow : International Cultural Centre, 2001. – P. 214 – 230.

21. Лобарчук О. Четверта хвиля [Електронний ресурс] / О. Лобарчук. – Режим доступу: <http://ukrtime.com/node/95>.

22. Рибачук О. Андре Глюксман: “Для французів Україна – це помаранчева революція і безлад”. Українська правда [Електронний ресурс] / О. Рибачук. – Режим доступу : <http://www.pravda.com.ua/news/2008/12/3/85520.htm>.

23. Романов О. Україна і діаспора: спільні проблеми в новому столітті [Електронний ресурс] / О. Романов. – Режим доступу : http://uvkr.com.ua/ua/analytics/ukraine_i_diaspora.html.

24. [Електронний ресурс] / – Режим доступу : <http://childnews.ru/uk/g28/2421.html>.

УДК 82

Леся Біловус

МОВА ЯК ВАЖЛИВИЙ ЧИННИК СОЦІОКУЛЬТУРНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ НАЦІЇ ТА ОСОБИСТОСТІ

У статті розглядається соціокультурна ідентичність, яка є актуальною не лише у теоретичному, але й у політичному аспекті, оскільки вона необхідна для консолідації нації та для розширення потенційних можливостей мовної самоідентичності особистості.

Ключові слова: ідентичність, мова, нація, особистість.

Bilovus L. Language as important factor of sociocultural identity of nation and person.

The sociocultural identity, examined in the studio, is actual not only in the theoretical, but in the political aspect as it is indispensable for the consolidation of the nation and for the expansion of the potential possibilities of personality's language selfidentity.

Key words: sociocultural identity, language, nation, personality.

Біловус Л. Язык как важный фактор социокультурной идентичности нации и личности.

В статье рассматривается социокультурная идентичность, которая актуальна не только в теоретическом, но и в политическом аспекте, потому что необходима для консолидации нации и для расширения возможностей языковой самоидентичности личности.

Ключевые слова: идентичность, язык, нация, личность.

Сьогодні вже ніхто не буде сперечатися із тим, що впродовж останніх десятиріч в Україні відбулася глибока соціальна трансформація: утворилися нові економічні, соціально-політичні та духовні реалії, виникли нові елітні, масові та маргінальні субкультури, об'єднання людей, котрі відзначаються різним ступенем зближення чи відчуження. Власне актуальність нашої студії зумовлена цими об'єктивними процесами

ми, зміною у світоглядних орієнтаціях сучасної особистості. Однією з найважливіших є проблема самоідентичності українського народу як єдиної нації зі своїм минулим, традиціями, єдиною територією. Саме від мовної та національної самоідентичності залежить соціокультурне оновлення українського суспільства. Мета і завдання, котрі ми переслідуюмо, полягають у спробі проаналізувати ідентифікаційну функцію мови та окреслити можливі шляхи виходу із сучасної кризи мовної самоідентичності особистості та нації в цілому.

Ще в школі, розповідаючи учням про функції, котрі виконує мова у суспільстві, словесник наголошує на тому, що одна з них, ідентифікаційна (саме вона є предметом нашої уваги), лише тоді буде виконувати своє призначення (консолідація нації, самоусвідомлення кожним себе як малої, але важливої її частини), коли ми нарешті відкинемо своє постколоніальне минуле у вигляді національної меншовартості і зрозуміємо, що бути українцем так само престижно, як бути, наприклад, росіянином, американцем чи англійцем. Звичайно, немало роль у цьому відіграють соціальні, економічні, освітні та політичні чинники. Проте вже сьогодні українці мають вигрешні та неповторні риси національної вдачі, що гідно представляються на міжнародній арені. Наприклад, світ вже ідентифікує наших олімпійців саме як українців, а не росіян, незважаючи на те, що мало хто з них дає інтерв'ю мовою нашої держави. Також успішно виступають на міжнародній сцені наші співаки, і їх успіх у старій Європі є шаленим (гурт "ВВ", "Океан Ельзи", пісні Руслани). Цим пояснюється і спалах інтересу до сучасної україномовної пісні в молоді, яка захоплюється усім модним. Отже, популярний український співак водночас є не тільки носієм мови, а й її пропагандистом. Проте на державному рівні продовжують розмовляти російською. Народні депутати ще вповні не усвідомили, що опікування своєю мовою є складовою міжнародного авторитету і що знання української мови є ознакою українського громадянства [20, 82].

Досвід людства переконливо свідчить про те, що завдяки мові об'єднуються народи у нації та міцнішає держава. Якщо немає мови – немає нації. І навпаки, якщо мова використову-

ється інтелектуальною чи духовною елітою народу, тоді вона стає авторитетною, перспективною та необхідною усім, а держава сильнішає. Сьогодні навіть англомовні держави піклуються про свій мовний суверенітет, бо добре розуміють, що без мови держава втрачає ідеологічний, інформаційний та культурний суверенітет. С. Рудницький наголошував на великому значенні мови як ідентифікаційного чинника нації, ознаки етнонаціональної ідентичності. Він підкреслював, що без утвердження панівного становища української мови неможливе виживання українців як нації. “Без панування мови в державотворчому етносі на теренах даної держави національний характер останньої є фіктивним, а це перешкоджає вільному всебічному розвитку цього етносу” [17, 143].

Відродження української мови в часи незалежності та надання їй статусу державної фактично не завершені, бо досі стикаються із безліччю проблем. Тому й вплив мовного чинника на формування соціокультурної ідентичності окремої особистості не є таким простим. Як же потрібно діяти, щоб спростити механізм цього впливу? По-перше, пам’ятаємо, що завжди ефективно спрацьовує сила авторитету як владного, так й інтелектуального. Зокрема, Л. Булаховський вважав, що саме авторитет єдиної літературної мови, яка створювалася та впроваджувалась національною елітою, відіграв вирішальну роль при консолідації німців у націю в XIX-XX століттях [3]. Сучасний український філософ І. Пасько переконливо доводить, що формування західнослов’янських націй відбулося насамперед через підняття народної розмовної мови до рівня літературної та використання її у сферах науки, права, економіки, політики. І знову ж таки цю мову творила невелика кількість еліти [13]. Проте сила авторитету діє лише тоді, коли настрої широких мас суспільства сприяють цьому.

По-друге, рівень розвитку мови визначає рівень інтелекту людини. За В. Гумбальдтом, мова окреслює навколо народу, якому належить, коло, звідки людині дано вийти лише остільки, оскільки вона тут же вступає в коло іншої мови [4, 80]. Сьогодні усі мають розуміти, що знання рідної мови є одним із визначальних чинників утвердження української національної

ідеї. Державна мова формує національну свідомість, відіграє вирішальну роль у становленні національної ідентичності. Різні мови – це не просто різні оболонки загальнодержавного знання, це різні бачення світу [7, 63].

Коли людина втрачає свою мову, вона втрачає і свій народ, бо це не тільки втрата ідентичності, це – денаціоналізація. Така людина позбавляється гідності, у неї відсутні ціннісні орієнтири та моральні табу. Комунікативна діяльність обов'язково наявна в соціокультурному просторі. Зокрема, А. Левченко акцентує на тому, що поняття “соціокультурний простір” вживається як таке, що підкреслює близькість і подібність того, що ми називаємо суспільством і культурою [11]. Тому процес соціокультурної самоідентичності в соціокультурному просторі завжди відбувається в межах визначеної культурно-мовної традиції, що склалася в певному соціумі й одночасно виходить за рамки цього соціуму в глобальний соціокультурний простір завдяки мові, втілений в інформації, що репрезентує та ретранслює безліч цінностей, норм, рольових і поведінкових настанов, котрі значною мірою впливають на цей процес [10]. Про те, що мова є ознакою саме національної ідентичності, дійшли висновку І. Кресіна, М. Пірен та інші [9; 14].

При дослідженні мови як одного з чинників самоідентичності розрізняють *мову* як об'єктивно наявну систему мовних знаків і правил їхнього використання, що є джерелом цінностей, норм, правил, настанов, пріоритетних смаків та уподобань, які, власне, й виступають об'єктом соціокультурної самоідентичності, та *мовлення* як процес активного свідомого використання мовної системи при декларуванні цінностей, норм, пріоритетних смаків, що ідентифікуються як свої та при отриманні підтвердження декларованих цінностей шляхом реальної чи віртуальної комунікації [10].

У процесі соціокультурної самоідентичності виникає сукупність певних, властивих лише цій особистості чи нації, характерних ознак, а втрата ідентичності означає руйнування окремої особистості чи нації в цілому. Завдяки мовній самоідентичності людина може реалізувати потенціал свого внутрішнього

“я”, пізнати та знайти себе. Нація, складаючись з таких особистостей, лише виграє.

Серед учених існує два погляди щодо суб'єктів мовної самоідентичності: перший – мовна самоідентичність особистості відчуває на собі істотний вплив нації, тому право на рідну мову належить до прав людини, що реалізується виключно в соціальній спільноті; другий – належність громадян до тієї чи іншої групи визначається ними самими шляхом їх мовно-культурної самоідентичності, незалежно від етнічного походження. Це складна проблема і навіть філологи остаточної відповіді на неї не дадуть. Перший аспект рідної мови – об'єктивного її виявлення, другий – суб'єктивно-ціннісний, що відображає ставлення особи до мов, передає мовну самовизначеність особистості [7, 67].

Отже, у становленні соціокультурної самоідентифікації окремої особистості та нації в цілому мова відіграє досить вагомую роль. Щоб ситуація, котра існує сьогодні, покращилася, фахівці пропонують використання певних чинників: розвиток громадянського демократичного суспільства, створення збалансованої мовної політики, створення таких умов, за яких соціальний статус і кар'єра будуть залежати від мовної компетенції, незважаючи на висоту рангу, ґрунтовна гуманітарна підготовка фахівців, припинення спекуляцій навколо “мовного питання”.

ЛІТЕРАТУРА:

1. Аза А. Етномовна диференціація в Україні: регіональні особливості // *Культура-суспільство-особистість* / За ред. Л. Скокової. – К.: Інститут соціології НАН України, 2006.
2. Білик Б. І. Етнокulturологія: Навч. посібник / Державна академія керівних кадрів культури і мистецтва. – К., 2005.
3. Булаховський Л. А. Вибрані праці. – К.: Наукова думка, 1975. – Т.1. – 496 с.
4. Гумбольдт В. О различии строения человеческих языков и их влияния на духовное развитие человечества // *Избранные труды по языкознанию*. – М., 1984.
5. Ермоленко С. Мовно-естетичні знаки національної культури // *Нариси з української словесності*. – К.: Довіра, 1999.
6. Іванишин В., Радевич-Винницький Я. Мова і нація. – Дрогобич: Відродження, 1994. – 218 с.

7. Іванов І. Мова в контексті етнонаціонального розвитку України: теоретико-методологічні засади // Наукові записки Інституту політичних і етнонаціональних досліджень ім. І. Ф. Кураса НАН України. – К., 2008. – Вип. 37. – С. 6273.

8. Козачук Г. О. Практичний курс української мови. – К., 1993. – 367 с.

9. Кресіна І. О. Українська національна свідомість і сучасні політичні процеси. – К.: Вища школа, 1999.

10. Кургузов А. О. Мова як засіб соціокультурної самоідентифікації особистості в сучасному українському суспільстві // Автореф. дис. канд. філософ. наук: 09.00.03. – Запорізький державний університет. – Запоріжжя, 2004. – 19 с.

11. Левченко А. М. Методологічні причини взаємодії культури і масової комунікації // <http://journlib.univ.kiev.ua/index.php?act=article&article=1562>.

12. Мова рідна // Енциклопедія етнокulturознавства / За ред. Ю. Римаренка. – К.: Державна академія керівних кадрів культури і мистецтва, 2001. – Ч. 1. – Кн. 2.

13. Пасько І. Т. Національна ідея: варіанти на тлі європейської культури // Схід. – 2004. – № 3. – С. 3-10; № 4. – С. 3-11.

14. Пірен М. Етнополітичні процеси в сучасній Україні. – К.: УАДУ, 1999.

15. Потебня А. Мысль и язык. – К.: Наукова думка, 1993.

16. Ренан Е. Происхождение языка. – К., 1902. – 325 с.

17. Рудницький С. Політична географія України / Упоряд. П. Штойко. – Б. М., 1998.

18. Шульга Н. Проекты законов о языках – экспертный анализ. – К.: Віпол, 2000.

УДК 008

Світлана Волинець

ФОРМУВАННЯ ЕТНОКУЛЬТУРНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ В УМОВАХ ІНТЕГРАЦІЇ УКРАЇНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА

У статті аналізуються загальні тенденції етнічного розвитку та особливості етнонаціональної структури українського суспільства. Окреслена актуальність дослідження відповідних загроз та позитивних сторін етнокультурного розмаїття. Пропонуються шляхи інтеграції і поступової консолідації українського суспільства.

Ключові слова: етнічна самосвідомість, етнонаціональна структура, етнокультурна ідентичність, регіональні розбіжності, інтеграція.

Volynets S. The formation of ethno-cultural identity in condition of integration of Ukrainian society.

In the article are analysed general trends ethnic progress and feature of ethnic and national structure of Ukrainian society. Actuality of research of the proper threats and positive sides of ethnic and cultural variety is outlined. The ways of integration and gradual consolidation of Ukrainian society are offered.

Key words: ethnic consciousness, ethnic and national structure, ethnic and cultural identity, regional disagreements, integration.

Волинец С. Формирование этнокультурной идентичности в условиях интеграции украинского общества

В статье анализируются общие тенденции этнического развития и особенности этнонациональной структуры украинского общества. Очерчена актуальность исследования соответствующих угроз и позитивных сторон этнокультурного разнообразия. Предлагаются пути интеграции и постепенной консолидации украинского общества.

Ключевые слова: этническое самосознание, этнонациональная структура, этнокультурная идентичность, региональные разногласия, интеграция.

Після набуття Україною незалежності в країні значно пришвидшився процес етнонаціонального відродження. Це пов'язано зі зростанням етнічної самосвідомості громадян, що вимагає і постійного перегляду своєї етнічної самовизначеності.

Сучасне суспільство етнічно мозаїчне. У світі існує приблизно 3,5 тисяч етнічних спільнот. Різноманітність мов, неповторна своєрідність звичаїв, традицій, соціальних інститутів, ідей, цінностей, звичайно, ускладнюють взаєморозуміння й взаємодію між людьми. Загострення етнічних відносин вимагає їх ретельного дослідження в цілях напрацювання досвіду врегулювання цих проблем: передбачення та попередження конфліктних ситуацій, і особливо, запобігання повної асиміляції та зникнення невеличких самотутніх етнічних утворень.

Відтак, виникло чимало теорій, автори яких пропонували свої тлумачення і вирішення цих проблем. Серед науковців, що досліджують проблеми формування етнічної самосвідомості, механізми функціонування етносів, трансформації етнічних угруповань можна назвати таких зарубіжних фахівців, як Елізабет Тонкій, Меріон Макдоналд, Мелколм Чепмен, Джон Гатчінсон, Ентоні Д. Сміт, Пол Р. Брас, Томас Еріксен, а також російських та вітчизняних дослідників, що переймалися, чи й нині працюють над цими проблемами — Ю. Брамля, Л. Гумільова, С. Арутюнова, О. Проценко, В. Лісового, В. Шкільника, Г. Лозко, М. Шульгу, В. Скуратівського, С. Римаренка, В. Євтуха, В. Трощинського та інших.

Формування етнокультурної ідентичності безпосередньо пов'язане з процесом формування етнокультурної свідомості, що являє собою усвідомлення певним етносом і його членами неповторності своєї культури, її відмінності від інших культур [1; 151]. Етнічна культура виконує функцію інтеграції членів національної спільноти. У процесі етнізації чи етнонаціонального відродження формується етнічна ідентичність.

Новизна дослідження полягає у спробі проаналізувати загальні тенденції етнічного розвитку та складну етнокультурну палітру українського суспільства, визначити загрози та позитивні сторони етнічного, а відповідно і етнокультурного розвитку та накреслити шляхи подолання проблеми регіонально-

політичного роз'єднання країни, вказати засоби інтеграції і поступової консолідації українського суспільства

Зазначимо деякі аспекти вищезазначеної проблеми:

1. Історичний досвід співіснування представників різних етносів на території України дає підстави говорити про переважаючий безконфліктний тип розвитку міжетнічної взаємодії. У процесі етнополітичного ренесансу в Україні чітко виявляються дві основні тенденції. Перша – прагнення побудувати національну державу. Друга тенденція – відродження етнічної самобутності елементів етнонаціональної структури, що супроводжується зростанням етнічної солідарності, внутрішньої групової згуртованості й активізацією етнічних рухів за реалізацію прав меншин. Етнічна самосвідомість українців завжди була і є нині багатшаровою, пов'язаною з усвідомленням своєї причетності до держави, до нації, до краю [3].

Проблема збереження етнічної різноманітності і тим самим поліваріантного багатства культури набрала особливої ваги у наш час. З одного боку, процеси глобалізації й стандартизації життя, наростання ступеня однотипності умов і форм життєдіяльності, яку несуть з собою урбанізація і прогрес у засобах передачі інформації, зумовлюють значну нівеляцію локальних етнічних елементів способу життя. Але, з іншого боку, спрацьовує механізм самозбереження етнокультурних спільнот, який породжує потребу визначення своєї особливості, пошук свого коріння, бажання відчувати своє національне “я”, посилює прагнення до збереження етнічної самобутності вихідцями з різних етносів, які мешкають в одному етнополітичному організмі.

Більшість західних етносоціологів вважають, що етнічна ідентичність підтримується завдяки наявності спільних об'єктивних, а часом і суб'єктивних характерних рис або певною їх комбінацією. Найчастіше головну роль у збереженні етнічної ідентичності відіграє спільна територія та культурні особливості – мова, релігія, традиції, звичаї, їжа, помешкання, одяг та інші об'єктивні чинники. Важко переоцінити і значення суб'єктивних факторів, таких як етнічна обізнаність, етнічні почуття, етнічна свідомість тощо. Чим більша кількість названих ознак властива певній групі населення, тим краще вони

відповідають ідеальному типу етнічних спільнот. Етнічність значною мірою визначається тим, що врешті-решт особа відчуває і думає про себе. Адже самовизначеність особи є однією з головних відповідей на потребу людини належати до якоїсь спільноти, щоб вижити [6].

У зв'язку з поширеним екзогамних шлюбів (шлюби між представниками різних етносів), для вихідців із етнічно змішаних сімей характерна маргінальність особи. Часто етнічними маргіналами можуть себе почувати й представники етнічних меншин (дошкільні й шкільні навчальні заклади, іншомовне середовище, відмінне від середовища сім'ї, тощо). Проблеми етнічних маргіналів можна вирішити на особистісному рівні у сфері самосвідомості. На думку М. Шульги, існує 4 моделі такого вирішення: 1) психологічна, моральна подвійність “розірваність душі між культурами”, етносами, мовами; 2) самоідентифікація з одним із етносів; 3) усвідомлення себе космополітом; 4) самоідентифікація себе з двома, трьома етносами” [5; 168]. Нині чимало громадян України вирішили цю проблему для себе особисто за другою моделлю. Сприймавши ідею незалежності України, вони віддали перевагу українському походженню.

2. Україна є поліетнічним утворенням. Так історично склалося, що деякий час різні частини України перебували під впливом інших держав, що наклало свій відбиток на етнічну структуру українського суспільства. Сьогодні в Україні сформувалося досить стійке утворення, яке включає (відповідно до перепису населення 2001 року) більш ніж 130 етносів. Основним ядром української нації звичайно ж є українці (українська етнонація, приблизно 77,8 % населення), але також населення України складається з національних меншин та спільнот з невизначеним статусом (21,4%), і представників окремих етносів (0,8%). Серед національних меншин слід згадати: росіян (найбільша національна меншина, що нараховує понад 8 млн. громадян), білорусів, болгар, угорців, румунів, поляків, євреїв, вірмен, греків, татар, циган, азербайджанців, грузинів, німців. До етнічних груп з невизначеним статусом слід віднести кримських татар, гагаузів, караїмів, кримчаків (їх бажано вважати корінними народами, враховуючи відсутність наявності держа-

ви поза межами України). Інших громадяни України неукраїнського етнічного походження можна класифікувати як представників етносів, поділяючи на групи представників етносів і окремих представників етносів. Останнє зумовлене їхньою чисельністю – від кількох тисяч до 2-3 осіб. Це іжорці, ороки, ескімоси, в'єтнамці, корейці, курди та інші. Такі елементи виникають і зникають насамперед внаслідок новітніх міграційних процесів, до яких активно залучена Україна [3].

Етнічні спільноти населення України представлені також субетносами. Вони нерідко ототожнюються з етнографічними групами, які виникають усередині етносу та, усвідомлюючи свою єдність з ним, вирізняються специфічними рисами традиційно-побутової культури (житло, фольклор, їжа, одяг тощо), мовними діалектами та мають самоназву (мікроетнонім). Виникнення та існування субетносів зумовлювалося особливостями господарської системи, тривалим проживанням на локальній території, де природно-географічні бар'єри (гори, ріки, ліси) відгороджували від основного етнічного масиву, сімейними міграціями на нові терени тощо. Збереження таких груп зумовлювалося комплексом суспільно-політичних, релігійних та інших чинників. Субетноси відіграють важливу роль в етнічній структурі суспільства. Збільшуючи поліфакторність етносу, субетноси, як не парадоксально, все ж надають його структурі більшої стабільності та гнучкості, їхня самобутність та суперництво, як правило, не носять антагоністичного характеру, тому не порушують головного етнічного моноліту, який лише зміцнюється завдяки збереженню внутрішньої етнографічної мозаїчності [4]. В українському етносі до субетносів можна віднести, наприклад, бойків, гуцулів, лемків, поліщуків, подолян, литвинів, русинів та інші етнографічні групи. Такі групи існують також серед росіян, кримських татар, греків, молдован, циган, угорців, поляків [3].

Значно складнішою і колоритнішою є палітра етнічних назв. Доволі усталені в крайовій самосвідомості українців такі самоназви: батюки, бойки, буковинці, верховинці, волиняни, галичани, гуцули, запорожці, карпаторуси, козаки, лемки, малороси, малоросіяни, ополяни, підгорці, пінчуки, подоляни, по-

ліщуки, польовики, поляни, райки, роксолани, русини, руснаки, севрюки, слобожани, степняки, тавричани, угроруси, хохли, червоноруси, черкаси, чорноморці. Проте все це разом є однією нацією – українці, котрі увібрали все розмаїття її історично-етнографічних барв, бо вона об'єднала їх спільністю національної свідомості, єдністю історії та культури. Розуміння системи етнотопічної картини та етнічної самосвідомості українців дає можливість підійти і до загальніших наукових проблем, зокрема проблеми етно- та націогенезу українців [3; 42].

Достатньо розмаїтою є етнічна культура українців. Багатство культури створюється в першу чергу завдяки різноманітності її елементів. Але внаслідок суспільних катаклізмів першої половини ХХ ст. більшість автентичних народних традицій була зруйнована. Зараз ми намагаємося реконструювати втрачені традиції, відновити своє коріння. Для цього необхідно повертатися до осмислення визначальних світоглядних форм, притаманних українській культурі. Серед них осмислення архетипу Родючої Землі, образи лісу та степу (орієнтація на землеробську культуру). Саме вони визначали появу та поширеність того чи іншого способу життя на територіях проживання етносу, найбільш суттєвим чином вплинули на культурогенез української нації та на формування провідних характеристик її національного характеру.

Специфічні риси української ментальності, що визначають характерні риси української культури, можна сформулювати в такому вигляді:

- кордоцентризм — здатність до сприйняття навколишнього світу поза межами опозиції “чуттєве — раціональне” через серце, яке постає особливим цілісним світом, центром фізичного, душевного і духовного життя людини;
- антеїзм — нерозривний зв'язок з рідною землею, яка постає необхідною передумовою і “фізичним тілом” культурних розбудов;
- екзистенційно-особистісно орієнтована поліфонічність світобачення — творчий індивідуалізм і волелюбність, заглибленість у світ своїх особистих переживань і визнання плюралізму реальності [2; 253].

3. Сучасна конфігурація етнонаціональної структури є збалансованою, але часто культурна поведінка і мовна орієнтація деяких груп українського суспільства не збігаються з їхньою національною приналежністю [3]. Наприклад, Схід та Південь України залишаються значно русифікованими внаслідок політики Росії та Радянського Союзу протягом декількох століть. Україна стала незалежною державою, проте ще не стала єдиною нацією. Наша нація у своєму історичному минулому часто була не солідарною поміж окремими своїми частинами, це ми бачимо і зараз: розмежування України на чітко окреслені з одного боку – Захід та Центр, з іншого – Південь та Схід. В чому ж причина протистояння регіонів? У цивілізаційній орієнтації: з одного боку – Європейський Союз, НАТО, з іншого – Єдиний економічний простір, союз з Росією та Білорусією.

Суттєві розбіжності між Сходом і Заходом є потенційним викликом для територіальної цілісності країни і перспектив розвитку українського суспільства як єдиної нації. Підґрунтям цих розбіжностей є низка причин: етнокультурна, мовна та релігійна різноманітність українського суспільства; історичний розвиток українського суспільства в межах різних держав; суттєві соціально-економічні розбіжності між регіонами України.

Але всі ми прагнемо жити у вільній, єдиній, нероздільній Україні. Тому проблема подолання регіонально-політичного роз’єднання країни, інтеграції і поступової консолідації українського суспільства повинна бути одним із головних пріоритетів державної політики. Інтеграція України до європейських і світових структур потребує також трансформації політичних, економічних та соціальних структур.

Цікаві ідеї з приводу інтеграції українського суспільства були висловлені політологом Володимиром Фесенко у статті “Від політичного роз’єднання до стратегії інтеграції українського суспільства”. Як основні напрями політики інтеграції українського суспільства він пропонує: інтеграційну економічну і регіональну політику (посилення економічних зв’язків між регіонами, зменшення розриву у рівні соціально-економічному розвитку та рівні життя між окремими регіонами країни, розвиток української економіки як єдиного господарчого комп-

лексу); проведення збалансованої зовнішньої політики (визначення зовнішньополітичних пріоритетів й орієнтацій України, що є надзвичайно важливим чинником в утриманні оптимального балансу між прагненнями національно-патріотичних сил до утвердження незалежної української держави і потужною хвилею етнічного відродження національних меншин); децентралізацію державного устрою України; інтеграцію регіональних еліт в загальнонаціональну політичну і адміністративну еліту; відмову держави від втручання у міжцерковні стосунки, особливо між православними конфесіями (замість штучного стимулювання процесів створення єдиної помісної православної церкви в Україні, краще налагоджувати і підтримувати міжцерковний діалог, сприяти їх поступовому зближенню). [7]

Інтеграційна гуманітарна політика повинна спрямовуватися на формування єдиної політичної нації: формування сучасної української ідентичності (нової, сучасної системи ідентифікуючих символів українства); формування в Україні єдиного інформаційного простору, але без штучної і прискореної українізації теле- і радіо-ефіру; гнучке розв'язання мовного питання (зміцнення державного статусу української мови поряд з введенням можливості офіційного статусу для регіональних мов і мов меншин на рівні територіальних громад, районів і областей); налагодження та зміцнення громадських і культурних зв'язків і обмінів між регіонами (потрібна державна програма розвитку міжрегіональних зв'язків). Врешті-решт стратегія інтеграції українського суспільства має стати одним із головних пріоритетів державної політики. [7]

Конституція України зобов'язує державу “сприяти консолідації та розвитку української нації, її історичної свідомості, традицій і культури, а також розвитку етнічної, культурної, мовної та релігійної самобутності всіх корінних народів і національних меншин України”. Низка законодавчих актів України (Закони України “Про національні меншини в Україні”, “Про ратифікацію Рамкової конвенції про захист національних меншин”, “Про ратифікацію Європейської хартії регіональних мов або мов меншин” та ін.) спеціально визначають правові засади розвитку національних меншин, що, своєю чергою, є ар-

гументом на користь тенденції до поліетнічності українського суспільства [3].

Тому держава повинна сприяти:

- Участі представників різних елементів етнонаціональної структури у прийнятті рішень, які їх стосуються, особливо на регіональному та місцевому рівнях.

- Формуванню власних адміністративно-управлінських структур в етнічних ареалах (кримські татари, румуни, угорці) із закритими циклами (дитячий садок – школа – вищий навчальний заклад), підготовку спеціалістів етнічними мовами тощо [3].

- Створенню умов для формування системи толерантності у міжетнічній взаємодії.

- Створенню можливості для високої соціальної мобільності на рівні етнічних груп, можливості тих чи інших спільнот задовольнити етнокультурні, а то й політичні інтереси своїх членів; формувати завершену мовну і культурну інфраструктуру та потужну підтримку етнічної батьківщини. Зв'язки з країною походження стимулюють збереження і розвиток самотності тих частин етносів, які мешкають на теренах іншої держави. Вони, як правило, отримують моральну, матеріальну та фінансову підтримку від країн походження у різних формах (через державні органи, громадські організації). Оскільки такі контакти й зв'язки останнім часом активізуються, постала необхідність їхнього правового регулювання. Воно здійснюється в межах Закону України “Про національні меншини в Україні” (ст. 15, 17) міждержавних, міжвідомчих угод та діяльності урядових змішаних комісій. На сьогодні діють такі угоди з Німеччиною, Молдовою, Росією, Литвою [3; 28].

- Створенню належних умов для збереження й розвитку етнокультурної самотності українців: пропаганда цінностей національної культури (організації недільних шкіл, обмін культурними надбаннями між регіонами (виставки, виступи колективів художньої самодіяльності, ярмарки, знайомство з фольклором, звичаями, народним мистецтвом), тури вихідного дня).

- Створенню на державному рівні програм розвитку культурних центрів декоративно-прикладного мистецтва, такі що зараз є у Опішні, Петриківці, де можна не лише дізнатися про іс-

торію промислу, а й бажаючі можуть навчитися азам техніки виконання. Українська самобутність найкраще збереглася у декоративно-прикладному мистецтві. Не можна не згадати основні центри художніх промислів: у Центральній Україні (Вінницька область — с. Клембівка (вишивання), Полтавська — с. Опішня (різьблення, декоративне скло), с. Решетилівка (ткацтво, виробництво килимів), Дніпропетровська — с. Петриківка (декоративний розпис), Житомирська — м. Коростень (виробництво порцеляно-фаянсових виробів); у Східній Україні (ручне ткацтво, вишивка, гончарство, теслярське різьблення, вибивання на тканині — Центром є Харківщина); у Західній Україні (Івано-Франківська область — Косів (кераміка, різьблення по дереву), Іза (лозоплетіння), Львівська (виготовлення виробів із кольорового скла, різьблення по дереву), Закарпатська (виготовлення прикрас)). Майже забута техніка витинанки, втрачені традиції виготовлення українських ляльок— мотанок тощо.

- Розвитку міжрегіонального туризму, який відіграє велике значення у формуванні етнокультурної ідентичності.

- Розробці програм з дослідження історії рідного краю.

- Відродженню української культури в її кращих класичних зразках.

Усе це слід ретельно враховувати, формуючи та здійснюючи державну етнополітику в Україні, особливо, коли йдеться про визначення пріоритетів етнокультурного, зокрема мовного, розвитку, форм і способів захисту етнічних прав титульної нації та національних меншин, моделі міжетнічної взаємодії тощо [3].

Виходячи із викладеного вище, можна зробити такі висновки:

1. Україна має складну етнонаціональну структуру населення. Етнічні спільноти представлені великою кількістю субетносів, що не порушують головного етнічного моноліту, а сприяють збільшенню поліфакторності етносу, надають його структурі більшої стабільності, гнучкості і навіть зміцнюють його завдяки збереженню внутрішньої етнографічної мозаїчності. Перед Україною постає непросте завдання збереження етнічної різноманітності і тим самим поліваріантного багатства культури.

2. В Україні в цілому переважає безконфліктний тип розвитку міжетнічної взаємодії. Сучасна конфігурація етнонаціо-

нальної структури є збалансованою, але існують розмежування і навіть протистояння регіонів, які посилюються протистоянням політичних еліт цих регіонів, що є потенційним викликом для територіальної цілісності країни і перспектив розвитку українського суспільства як єдиної нації. Проблема подолання регіонально-політичного роз’єднання країни, інтеграції і поступової консолідації українського суспільства повинна стати одним з головних пріоритетів державної політики

Сучасна людина прагне реалізувати свій духовно-інтелектуальний потенціал. Для цього вона включається у широкий спектр особистісних та суспільних зв’язків. На коло особистісного життя нашаровуються впливи етнічного, економічного, політичного, мовного, історичного, професійного чинників, і все це, з одного боку, вимагає від людини гнучкості і здатності орієнтуватися в сутності цих впливів та відшукувати адекватні відповіді, з іншого — дає людині можливість відчувати себе частиною великої спільноти — людства, але при цьому потребує чіткого усвідомлення схожих та відмінних рис, своєї “самості”, а також вміння знаходити своє місце в суспільному просторі.

ЛІТЕРАТУРА:

1. Бацевич Ф. С. Словник термінів міжкультурної комунікації. — К.: Довіра, 2007. — 205 с.
2. Європейська та українська культура в нарисах: Навчальний посібник / За ред. Цехмістро І. З., Шанько В. І., Старовойт В. С., Леонтьєвої В. М. — К.: Центр навчальної літератури, 2003. — 320 с. (6)
3. Євтух В. Б., Трощинський В. П., Галушко К. Ю., Чернова К. О. Етнологічна структура українського суспільства. Довідник. — К.: Наукова думка, 2004. — 343 с.
4. Кафарський В. І., Савчук Б. П. Етнологія. — К.: Центр навчальної літератури, 2006. — 432 с. (8)
5. Лозко Г. С. Етнологія України. Філософсько-теоретичний та етнорелігієзнавчий аспект. — К.: АртЕк, 2001. — 304 с. (9)
6. Мала енциклопедія етнодержавознавства / НАН України. Ін-т держави і права ім. В. М. Корецького; Редкол: Ю. І. Римаренко (відп. ред.) та ін. — К.: Довіра: Генеза, 1996. — 942 с.
7. Фесенко В. Від політичного роз’єднання до стратегії інтеграції українського суспільства // http://www.experts.in.ua/ua/baza/analytic/index.php?ELEMENT_ID=11353.

УДК 165.242.1

Тетяна Воропаєва

**НАЦІОНАЛЬНА ІДЕНТИЧНІСТЬ ГРОМАДЯН УКРАЇНИ
ТА ІНФОРМАЦІЙНО-ПСИХОЛОГІЧНА БЕЗПЕКА**

У статті розглядаються проблеми самоідентифікації та становлення національної ідентичності громадян України. Аналізуються результати емпіричного дослідження самоідентифікації громадян України за методикою Беррі.

Ключові слова: національна ідентичність, громадяни України, інформаційно-психологічна безпека, інформаційна і психологічна війна, українознавство.

Voropajeva T. The national identity of the citizen of Ukraine in the context of information and psychological safety

The problems of self-identification and the development of national identity of the citizen of Ukraine are analyzed in this article. The results of the empirical research of self-identification of the citizen of Ukraine by Berry method are analyzed.

Key words: national identity, citizen of Ukraine, information safety, information and psychological warfare, Ukrainian Studies.

Воропаева Т. Национальная идентичность граждан Украины и информационно-психологическая безопасность.

В статье рассматриваются проблемы самоидентификации и становления национальной идентичности граждан Украины. Анализируются результаты эмпирического изучения самоидентификации граждан Украины по методике Берри.

Ключевые слова: национальная идентичность, граждане Украины, информационно-психологическая безопасность, информационная и психологическая война, украиноведение.

Проблема завершення націєтворення і формування спільної ідентичності громадян України набуває особливої гостроти й актуальності в умовах суттєвої активізації глобалізаційних процесів у світі. У зв'язку з цим проблема національної самоідентифікації громадян України в контексті інформаційно-психологічної безпеки української нації вимагає особливої ува-

ги, а її наукове осмислення і конструктивне вирішення диктується нагальними потребами подальшого розвитку української державності.

Відомо, що інформація (від лат. “information” – ознайомлення, роз’яснення, виклад) – це відомості (повідомлення), що передаються від одних суб’єктів до інших в процесі міжособистісної комунікації або через різноманітні канали масової комунікації з метою формування, розширення, зміни уявлень людей і їхніх орієнтацій в подіях і явищах навколишнього світу. Поняття “інформація” відоме з давніх часів, початкове розуміння інформації як певної суми відомостей зберігалось аж до середини ХХ ст., але з другої половини ХХ ст. воно набуло нового, більш широкого значення. У 1948 р. американський математик Н. Вінер започаткував “інформаційне бачення” багатьох явищ і процесів у світі. А в 1962–1963 рр. американець Ф. Машлуп і японець Т. Умесао почали розробляти поняття “інформаційне суспільство”, в умовах якого одним з основних ресурсів стає інформація. Головною ознакою інформаційного суспільства є виробництво й поширення інформації, перетворення її на товар, вид послуг і навіть на владу. О. Тоффлер [див.: 7, 5–21], Й. Масуда [див.: 6, 5–27], С. Хантінгтон [див.: 6, 5–27], А. Бард [1, 7–15], П. Бергер [див.: 6, 5–27], Д. Гілмор [12, 10–24], А. Кін [13, 8–10], М. Маклюен [5, 5–7], М. Постер [15, 7–14], А. Шюц [10, 12–17] та інші вчені показали, що основними рисами інформаційного суспільства є комп’ютеризація, інформаційна революція, перетворення інформації та інформатизації у вирішальний чинник життя суспільства, інтелектуалізація людської діяльності, децентралізація і дебіюрократизація, індивідуалізація і демократизація. Сьогодні інформація є багаторівневою сукупністю знань, відомостей і повідомлень, які поширюються й використовуються в суспільстві з метою регулювання соціальної взаємодії та відносин між людиною, соціумом і державою. Різні види інформації (соціальна, економічна, політична, правова, ідеологічна, соціокультурна, історична, екологічна тощо) характеризують сутність різноманітних суспільних явищ і процесів, циркулюючи за допомогою різних каналів і засобів її зберігання й поширення. Все більшу роль у поширенні інформації

відіграють ЗМІ, можливості Інтернету суттєво збільшили кількість інформації, що поширюється у світі [6, 12–37].

Отже, категорія “інформація” стала загальнонауковою, її використовують кібернетика, філософія, генетика, математичні й фізичні науки, теорія управління, соціологія, психологія, культурологія тощо, а інформаційний підхід став загальнонауковим засобом дослідження. Розвиток поняття “інформація” в руслі природничих і соціогуманітарних наук привів до появи її різноманітних філософсько-світоглядних інтерпретацій (екзистенціалізм, неотомізм, неопозитивізм та ін.). Психологія і фізіологія оперують поняттями зорова, слухова, больова інформація тощо. Сучасне українознавство використовує поняття об’єктивна, необ’єктивна, конструктивна, деструктивна, світоглядна інформація, інформаційно-психологічна безпека української нації тощо.

Таким чином, поняття “інформація” відіграло позитивну загальнонаукову роль, аналогічну поняттю “енергія”. Відомо, що мозок людини являє собою надзвичайно складну “кібернетичну систему”, яка зберігає і переробляє різноманітну інформацію, що надходить із зовнішнього світу. Здатність мозку відображати й пізнавати зовнішній світ постає як ланцюжок у розвиткові процесів, пов’язаних з передаванням і переробкою інформації. Наукове опрацювання категорії “інформація” дало можливість виявити нові аспекти єдності світу, по-новому розглянути різноманітні процеси: передачу повідомлень технічними каналами зв’язку, функціонування нервової системи, роботу обчислювальної техніки, процеси управління тощо.

Відомо, що ідентичність є результатом процесу ідентифікації, яка найчастіше розглядається як процес уподібнення, отождолення себе (або своєї групи) з кимось або чимось. Ідентифікація розглядається сьогодні не тільки як важливий механізм соціалізації, етнізації і виховання особистості, що проявляється у прийнятті індивідом певної соціальної ролі, в усвідомленні ним власної групової приналежності, але і як процес, що нерозривно пов’язаний з когнітивною, емоційною, ціннісно-смісловою і конативною сферами особистості, зумовлений її потребами, мотивами, цілями й установками, опосередкований

нормативними, знаковими, символічними, образними, аксіологічними системами культури [3, 61-63]. Таким чином, національна ідентичність – це динамічна структура, яка розвивається нелінійно і нерівномірно в процесі соціалізації людини, і полягає в ототожненні себе з певною національною спільнотою.

Українська національна ідентичність комплексно досліджувалась у межах кількох наукових проектів Центру українознавства КНУ імені Тараса Шевченка (“Українська національна ідея: теоретико-емпіричні аспекти” [8, 127–134]; “Трансформація національної ідентичності: історіософські, культурологічні та соціально-психологічні аспекти” [9, 24 – 53] та ін.). У цих проектах упродовж 1993–2009 рр. було досліджено статеvu (або гендерну) ідентичність, особистісну; вікову; сімейну; соціально-професійну; майнову; релігійну; етнічну; матаетнічну; місцеву (локальну); регіональну; національну (або громадянсько-політичну); європейську (або континентальну); планетарну (або загальнолюдську) та пострадянську ідентичність громадян України.

Проведені дослідження показали, що: 1) національна (або громадянсько-політична) ідентичність була законсервована протягом 1991–1993 рр. в усіх групах, але повільне зростання цієї форми ідентичності в групі етнічних українців та в деяких групах національних меншин простежується у 1997–1999 рр. і в 2004–2005 рр.; 2) престижність національної (або громадянсько-політичної) ідентичності зростає більш повільно на Сході і Півдні України, на відміну від Півночі, Центру та Заходу України; 3) найбільш відчутних трансформацій зазнала етнічна та національна (або громадянсько-політична) ідентичність, але розрив між цими формами ідентичності на Сході й Півдні є набагато більшим, ніж на Заході і в Центрі України; 4) у етнічних українців на Півдні й Сході України спостерігається тенденція до зростання європейської та національної (або громадянсько-політичної) ідентичності; 5) в 2004–2009 рр. зрівнялись емпіричні показники етнічної ідентичності як в групі етнічних українців, так і в групі національних меншин; 6) в групі національних меншин Сходу і Півдня у 2005–2006 рр. виросло значення регіональної ідентичності (при грамотній регіональній

політиці цей тип ідентичності міг би стати базовим підґрунтям для зміцнення загальноукраїнської ідентичності); 7) стала помітною тенденція до збільшення показників європейської ідентичності як в групі етнічних українців, так і в групі національних меншин.

Правильно зрозуміти природу індивідуальної й колективної ідентичності, а також закономірності ідентифікаційних процесів неможливо без вивчення процесів смислоутворення, саме тому застосований нами інтегративний підхід передбачав обов'язкове вивчення системоутворюючої ролі ноетичного (смыслового) виміру ідентифікаційних процесів. Відомо, що будь-яка політична, економічна, історична, етнокультурна інформація потребує смислової обробки в процесі її засвоєння [10]. Адже смисл є “одиницею” внутрішнього світу особистості (О. Леонтьєв), а “прагнення до смислу” є однією з основних мотиваційних тенденцій людини, проте обезсмыслення життя викликає у людей стани екзистенціального вакууму, відчуженості, депресії, зневіреності тощо (В. Франкл). Смысловий зміст може стати детермінантою оформлення **смыслового поля української ідентичності** (як індивідуальної, так і колективної). Для того, щоб зробити новий смысловий зміст “відкритим” для розуміння суб'єктів, потрібно знайти відповідні форми його репрезентації (знакові, символічні, образні, аксіологічні тощо). Саме в **адекватній інформаційній оформленості** такого смыслового поля закладена можливість швидкого поширення спільних ідентитетів та відповідних ідентифікаційних практик (консервативно-ретроспективних, конструктивно-перспективних, сакралізуючих тощо). Але **анти-український інформаційний тиск** з боку Росії (який вже давно переріс в інформаційно-психологічну війну), не тільки деформує внутрішню структуру ідентифікаційних матриць громадян України, але й змістовне наповнення цих матриць, викликаючи смыслові деструкції та смыслові розходження в розумінні громадянами української історії, українських національних інтересів, діяльності українських провідників, борців за свободу й незалежність.

Проведені нами в 1993 – 2009 рр. дослідження показали, що для українських громадян властиві **чотири типи етнічної іден-**

тичності (за типологією Беррі [11, 44–62]): а) **моноетнічна** ідентичність з власною етнічною групою (відповідно – 78% і 26%); б) **змінена** ідентичність, що постала на основі самоідентифікації з чужою (російською) етнічною групою (відповідно – 0% і 28%); в) **біетнічна** ідентичність (17% і 10%); г) **маргінальна** етнічна ідентичність (5% і 36%). З’ясувалося, що смислове поле ідентичності двох груп громадян України суттєво відрізняється: для представників **першої** групи, в яку входять особи з моноетнічною і біетнічною ідентичністю, характерна більш конструктивна ієрархія життєвих смислів, ніж для представників **другої** групи, в яку входять особи з маргінальною і зміненою етнічною ідентичністю [2, 23–28]. Було також з’ясовано, що кількість респондентів, які дивляться переважно російські телеканали, суттєво відрізняються у цих двох групах: **в першій групі** таких осіб лише 8%, а **в другій групі** таких осіб – 72%. Отже, деструктивний інформаційний тиск з боку Росії негативно впливає передусім на осіб з маргінальною і зміненою етнічною ідентичністю. У зв’язку з цим постає проблема інформаційно-психологічної безпеки громадян України. Інформаційний простір – це стратегічний ресурс будь-якої нації, але українська влада ще й досі не контролює власний інформаційний простір, що приводить до багатьох негативних наслідків.

Наші багаторічні дослідження [4, 144–153] показали, що діяльність багатьох російських і українських ЗМІ тотально порушувала і продовжує порушувати інформаційно-психологічну безпеку українських громадян протягом останніх 18 років (спостерігається деструктивне вторгнення в систему національних і загальнолюдських архетипів, поширення байдужості й цинізму, деформування критеріїв суспільних оцінок, системи духовних і культурних цінностей; цілеспрямовано зберігаються й використовуються радянські стереотипи, розробляються нові інформаційні технології розбрату між східними і західними українцями; продовжується процес деукраїнізації та відчуження населення Сходу й Півдня від загальнонаціональних проблем). Локальні масштаби наслідків використання “брудних” інформаційних технологій поступово переростають у глобальні – відчуження громадян від своєї держави. На

жаль, поки що проблема відродження української національної культури не розглядається через призму інформаційної безпеки української нації. Продовжується агресивна політика лінгво-етнічної міксації – влиття українців у російську культуру (яка була започаткована ще в СРСР). Чотири п'ятих ефірного часу в українському інформаційному просторі звучить російська мова. Українська книга поки що не стала повноцінним інформаційним продуктом. Не задіяні повністю можливості українських музеїв та архівів як потужного інформаційного ресурсу української нації, в інформаційно-ідеологічне поле держави не залучена музейна та архівна інформація як концентрована пам'ять українства. Напрями інформаційно-ідеологічних потоків, зміст офіційної та неофіційної інформації не спрямовуються у русло формування національної ідентичності громадян України. Не використовується належним чином інформаційний чинник у фінансовій та економічній сфері суспільства, порушується інформаційно-психологічна безпека українського підприємництва. Форми асиміляції й лінгвоциду в Україні змінилися, але і лінгвоцид, і асиміляція продовжуються; простір української мови і культури цілеспрямовано звужується. У багатьох українських ЗМІ відсутній дух національного будівництва, продовжується девальвація самого поняття “незалежність”, українська ідентичність нищиться у всіх її вимірах.

Дослідницька група Центру українознавства КНУ імені Тараса Шевченка протягом 2001 – 2009 рр. відстежувала деструктивний вплив українських ЗМІ на формування української ідентичності наших громадян. Проведене дослідження показало, що більшість FM-радіостанцій не просто “говорять” мовою іншої держави (тобто російською мовою), але й цілеспрямовано впливають на свідомість і підсвідому сферу українських слухачів. Найбільш потужно поширюється думка про те, що українська мова є діалектом російської, що українці й росіяни – це один народ, просто українці є недорозвинутими росіянами.

Радіо “Шансон”, “Русское радио”, “Взрослое радио” та інші FM-радіостанції не просто популяризують в Україні російську попсу, але й досить активно поширюють тоталітарну ідеологію, ксенофобію і фашизм, російський неоімперіалізм і неосталінізм у

середовищі українських слухачів. Про це свідчать хоча б такі тексти пісень, що транслюються в українському ефірі: *“хитромудрые хохлы, ... пустые балаболки, ... всегда вам нужен пришлый свинопас!”*; *“позорно русским быть, без Родины, без Сталина ... За Родину! За Сталина!”*; *“Сталин, тебя призывает честный советский народ!”*; *“Русский порядок набирает силу!”*; *“Братья-славяне, ... уже сегодня на вражью стаю готовьте списки, готовьте списки!”*; *“Хочешь жить – разрушь Америку!”*; *“Какого цвета американская кровь?”*; *“Убей янки!”*; *“Дымит торговая Гомора, ... четыре взрыва – лишь начало, сто тысяч взрывов впереди!”*; *“И дрогнут спесивые Штаты!... И навсегда наша империя с нами!”*; *“Русичи-братья, надо спасать матушку нашу – Россию!”*; *“Ты должна остаться с нами, империя!”*; *“Киев и Минск, Петербург и Москва – всё это Русь, Россия!”*; *“Жиды – холера и чума любой страны!”* і т. ін.

Українським телеглядачам роками навіюють: *“Украина обречена интересоваться Россией”* (“ICTV”, 3.04.2001); *“ми не можемо обійтись без Росії”* (“1+1”, 15.04.2001); *“Росія без України великою не буде”* (“УТ-1”, 1.05.2001); *“Стус был болен душевно ...”* (“1+1”, 8.01.2003); *“Для полноценного функционирования ЕврАзЭС Украине нужно поступиться суверенитетом”* (“1+1”, 15.01.2003); *“соединение украинской и русской культуры в Украине ничего, кроме пользы, для украинской культуры не даст”* (“УТ-1”, 27.01.2003); *“Харків – перша столиця України”* (“1+1”, 16.03.2003); *“Мазепа – це взірець зрадника”* (“1+1”, 21.04.2003); *“Тараса Шевченка, який пив горілку та спокушав дівчат, не сприймаємо, ... його знову почали підносити до вершин”* (“УТ-1”, 18.05.2003); *“украинский язык является диалектом русского языка, ... эти языки отличаются так, как отличается звучание одной балалайки и целого оркестра”* (“Интер”, 10.06.2003); *“треба поживавити в'їзд в Україну російських капіталістів”* (“1+1”, 21.09.2003); *“Буде план увійти до ЄС через ЄЕП”* (“1+1”, 5.10.2003); *“церковный раскол ведёт и к расколу нации!”* (“ICTV”, 19.10.2003); *“прикладів недружньої поведінки Росії більш ніж достатньо ..., але ми добрі, ми потерпимо... ЄЕП – це збирання “земель русских”* (“1+1”, 16.11.2003); *“Союз славянских государств неизбежен”* (“ICTV”, 25.01.2004); *“Мы, пока что, само-недостаточная культура”* (“ICTV”, 15.02.2004).

Різноманітні дискусії щодо української національної ідеї та української мови закінчуються, як правило, нічим: “*спекуляція на національній ідеї ведєт к расколу общества*” (“1+1”, 28.03.2002); “*Как помочь украинскому языку? ... Ответов пока нет даже здесь!*” (ICTV, 30.11.2003); “*Национальная идея не может быть маленькой, ... Украине нужно формировать новый мир, ... стать лидером общерусского мира*” (“1+1”, 22.01.2004); “*Вариант української національної ідеї – щоб у сусіда хата згоріла ... або корова здохла!*” (“1+1”, 26.08.2004). У такий спосіб власники українських телеканалів намагаються боротися проти української ідентичності, української державності, проти державної мови, нівелюючи таким чином будь-яке підґрунтя для консолідації українського суспільства.

Деякі українські телеканали запрошують на роботу журналістів, які є громадянами Росії. І це робиться не випадково, адже журналіст, який є громадянином України, фізично й психологічно **не зможе** так зневажливо ставитися до України, так брутально демонструвати зверхнє ставлення Росії до України, так дошкульно акцентувати увагу глядачів переважно на негативних моментах в Україні, так тонко підтримувати радянські стереотипи, так невимушено демонструвати імперську присутність в Україні, так послідовно вбивати клин між Східною і Західною Україною, і так наполегливо транслювати великодержавницьку ментальність, тоталітарну свідомість та просувати неоімперські ідеї. Це можна проілюструвати на прикладі діяльності журналіста каналу “ICTV” Д. Кисельова, який протягом кількох років завзято аналізував свої улюблені теми – розкол України, “новий союз України с Россией”, оренда Росією Кримського півострова, “ужасающий имидж Украины”, не забуваючи формувати у глядачів уявлення про українську культуру як про нерозвинуту, недолугу, відсталу й низькопробну. А деякі його фрази про “*украинское тело, украинские волосы*” (ICTV, 23.12.2002) мали расистський відтінок.

Під час Президентських виборів 2004 р. всі громадяни могли бачити, як деякі вітчизняні ЗМІ деформують образ України, демонізують Західну Україну, вбивають клин між Заходом і Сходом України, за допомогою інформаційного терориз-

му розділяють країну. Але найбільш небезпечним для української нації було те, що головні підривні елементи “запускались” громадянами іншої держави. Всі загальнонаціональні телеканали транслювали протягом жовтня – листопада 2004 р. рекламу І. Душина зі слоганом *“хохлы становятся нацией”*; 28.09.2004 р. російський політтехнолог Г. Павловський дав старт інформації про нібито наявний розкол в Україні, він говорив про *“очень расколотое украинское общество”* й турбувався, *“чтобы людей, говорящих по-русски не считали людьми второго сорта”*, його заяви тиражували всі українські телеканали. А через кілька днів починається потужна рекламна кампанія команди В. Януковича з використанням різних антиукраїнських “гачків”: *“Я не хочу, чтобы меня считали недоукраинцем только потому, что мой родной язык – русский”* (“ICTV”, 11.11.2004); *“А не станет ли граница между Западом и Востоком границей между нашими сердцами?”* (“Интер”, 16.12.2004) тощо. Старт іншій інформаційній “бомбі” дав російський журналіст Д. Кисельов, який 25.10.2004 р. стверджував: *“Украинское общество стоит на грани крови”*. Ця інформація була потужно підтримана в українських ЗМІ. Всі запам’ятали знамениту пісню Й. Кобзона: *“Всё это будет, всё это будет, если не будет гражданской войны”* (“УТ-1”; 16.11.2004). 24.11.2004 р. Л. Кучма продовжив цю тему: *“Громадянська війна може стати реальністю наших днів”* (“УТ-1”; 24.11.2004). С. Гавриш нагадував про кризу, *“яка перейде в громадянську війну”* (“УТ-1”; 28.11.2004).

Проведений контент-аналіз показує, що до Помаранчевої революції інформаційно-психологічна безпека громадян України порушувалась надзвичайно зухвало (найбільше в цьому плані відзначились ведучі телепрограм “Проте”, “Подробно”, “Епіцентр”, “Задело” та ін.), але й після 2004 р. окремі програми телеканалів “Україна”, “Київська Русь”, “ICTV”, “Интер” та інших продовжили свою звичну практику. Деякі інформаційні “меседжі” українських телеканалів дивним чином синхронізуються з повідомленнями російських ЗМІ: *“вокруг Донбасса единовременная, единокровная и единопдушная Россия”*, *“политическое и экономическое значение столицы может снизиться”*, *“Крым и Россия имеют общие исторические корни”*,

“давайте решим вопрос об автономии Донецкой области”, “Украина будет федеративным государством!” (ТРК “Україна”, 15.01.2005); “Юго-Восток Украины хочет быть с Россией” (“НТВ”, 16.01.2005); “страна скатится в пропасть” (“ICTV”, 15.05.2005); “Украина разваливается на наших глазах” (“RTVI”, 1.06.2005); “в Украине есть две цивилизации, а не одна, ...восточно-украинская цивилизация и западно-украинская цивилизация, ... Украина будет неминуемо расчленена” (“ICTV”, 5.05.2006); “Украина – несостоявшееся государство, а украинцы – недержавообразующий народ!” (“НТВ”, “RTVI” 7.06.2006); “Украина? Нет такой державы! Это незаконнорожденный ребенок” (ТРК “Україна”, 12.07.2006); “не треба засмічувати українську мову галицизмами” (“Ера”, 7.08.2006); “когда же, наконец, на Украине русскому языку будет предоставлен статус государственного?” (“НТВ”, 16.08.2006); “на территории Львовской области идёт религиозная война” (“НТВ”, 18.08.2006); “украинцы хотят говорить на своём родном – русском языке” (“УТ – 1”, 20.08.2006); “раньше их называли предателями, а сейчас их называют диаспора” (“Ера”, 23.08.2006); “в России четыре империи было. Вот сейчас мы будем строить пятую..., включая Украину” (“RTVI”, 6.09.2006); “народ хочет гордиться своей страной, как он гордился нею 73 года ...” (ТРК “Україна”, 4.04.2007); “Севастополь – это один из городов СНГ” (ТРК “Україна”, 9.05.2007).

Українські журналісти (які мусять знати історію України, основи мовознавства та етнології) чомусь не дають належних коментарів, коли гості студії озвучують відверто антиукраїнські заяви: “Крым – это особый регион России” (Ю. Лужков, “ICTV”, 21.03.2002); “Я не отделяю себя от россиян, потому что у меня мама белоруска, а папа – украинец ... Если мы сегодня создадим союз с Россией, мы сможем противостоять всей Европе ... Союз этот неизбежен” (Ю. Алексеев, “ICTV”, 25.01.2004); “... нужно говорить про историю нашей общей родины – Российской империи” (Д. Табачник “ICTV”, 29.10.2004); “весь наш народ походит з Радянського Союзу” (Г. Стеців, “5 канал”, 27.08.2006); “без России мы – ноль” (Л. Кучма, “5 канал”, 28.11.2008).

Якщо упродовж 2008 р. російські ЗМІ більше часу присвятили дискредитації Грузії, ніж України, то у 2009 р. Україна

знову стає головною мішенню інформаційної війни. Навіть у дні приїзду Московського патріарха Кирила інформаційна війна проти України не припинилася, адже цей високопоставлений церковний діяч не забув нагадати, що український народ заслуговує на кару Божу: *“Никакими человеческими идеалами нельзя оправдать раскол, ... за это Бог наказывает народ, ... народ, который не понимает истины ...”* (“5 канал”, 30.07.2009).

Дуже показово, що саме після візиту Московського патріарха Кирила деякі українські ЗМІ, зокрема, телеканал “ICTV” і радіо “Ера–FM” почали називати Російську православну церкву “Руською”, що не відповідає канонам української мови (адже відомо, що не тільки в українській мові, але й у інших слов’янських мовах слова “Русь” і “Росія” чітко розрізняються, тому потрібно розводити поняття “Руська держава” і “Російська держава”, “Руська церква” і “Російська церква”).

І вже в серпні 2009 р. у відеозверненні президента Російської Федерації Д. Медведєва до президента України В. Ющенка ми побачили повномасштабну інформаційну атаку на українську державність, українську націю, її історію, мову, культуру, ідентичність. Цю подію необхідно розцінити як втручання Росії у внутрішні справи України. Сутністю виступу Д. Медведєва є намагання в жодному разі не випустити Україну зі сфери російського імперського впливу.

Сама форма звернення Д. Медведєва (через відеоблог, або через так звану “блогосферу”) не тільки підриває канони світової дипломатичної практики, тут відкриваються й нові аспекти. У зв’язку з цим варто згадати відомі праці М. Постера “Кібердемократія: Інтернет і публічна сфера” [15] і Д. Гілмора “Ми – медіа” [12], які стали гімном новим інформаційним технологіям як механізму демократизації, лібералізації й гуманізації, а також книгу Е. Кіна [13] про те, як Інтернет знищує культуру і деструктивну роль блогів у цьому процесі. В контексті цих праць варто зазначити, що використання президентом Росії саме блогової форми (яка в багатьох країнах світу вважається сферою переважно підліткового самовираження) звернення до президента України свідчить не тільки про використання ним Інтернету як інструмента політичного піару, але й про його нама-

гання терміново персоніфікувати своє негативне ставлення до України, залишивши відбиток власного “Я”, розставивши власні акценти, нав’язавши суспільству власне бачення україно-російських відносин, а також презентувати свою особистість у межах Інтернету. Вчені попереджали, що інформаційна революція може привести й до “нетократії” [1, 5–37], тобто реальності, в межах якої статус суб’єкта визначається його місцем у мережі, при цьому так звані “інформаційні олігархи” займають найвигідніші місця на перехрестях інформаційних потоків, повністю контролюючи кількість і якість продукрованої інформації. А оскільки “блогосфера” уражена такими хворобами повсякденної свідомості, як примітивізм [13, 73–87] і аморальність [7, 14–33], то реакція на звернення президента Росії була досить швидкою: 12.08.2009 в програмі “Особое мнение” на телеканалі “RTVI” О. Привалов запропонував формульне бачення україно-російських відносин: *“Россия без Украины – это пол-России, а Украина без России вообще не существует”*. 28.08.2009 на цьому ж каналі цитували й відгуки телеглядачів: *“Мочить хохлов в Интернете – есть такая работа”*. Отже, в Росії заява Д. Медведєва лягла на благодатний ґрунт, адже упродовж 18-ти років у цій країні не тільки постійно ставилась під сумнів українська незалежність, але й послідовно культивувалась ненависть до України й українців, до української історії і культури, до українських традицій і перспектив.

Отже, продовжується не просто інформаційне кілерство, продовжується **інформаційна й психологічна війна** проти української нації. Припинити цю війну – справа честі української влади, адже інформаційний простір має об’єднувати, а не роз’єднувати нашу державу. Сьогодні є можливість грамотного використання інформаційного підходу як в науці, так і в суспільно-політичній практиці, і це має сприяти просуванню нашої держави в європейське співтовариство й утвердженню України в колі цивілізованих народів світу.

Відомий вислів “Хто володіє інформацією, той володіє світом” давно вже став крилатим [7, 5–11], але необхідно також пам’ятати важливе зауваження “батька кібернетики” Н. Вінера про те, що основою виживання будь-якої системи є точна

інформаційна картина. Тому здатність держави відстоювати власну національну самобутність і самодостатність у глобальному інформаційному просторі стають у сучасному суспільстві питаннями екзистенціальними.

На жаль, в умовах інформаційної війни українські націєтворчі процеси істотно гальмуються. Головний удар інформаційних кілерів спрямований: 1) на послаблення української етнічної нації (яка є “ядром” політичної [14, 58 – 59]); 2) на деструкцію української національної культури; 3) на нівеляцію громадянського суспільства; 4) на руйнування українського інформаційного простору; 5) на послаблення української держави (за допомогою регіоналізації та федералізації). Тому громадяни України (в тому числі теперішня політична еліта, керівники партій, а також українські олігархи) мають зрозуміти, що без завершення процесів націєтворення і без збереження власної ідентичності Україна не буде конкурентоздатною державою у світі (дуже прикро, що в умовах президентської кампанії 2009 – 2010 рр. навіть деякі кандидати на посаду Президента України, зокрема, І. Богословська, В. Литвин та А. Яценюк, не утримались від антиукраїнських заяв і українофобських тенденцій).

Головними перешкодами на шляху становлення української модерної нації європейського типу є зросійщене та “зрадянзоване” населення, якому нав’язані неадекватні тоталітарні радянські міфологеми й стереотипи, а також певні українофобські тенденції. Для формування української модерної нації потрібно інтегрувати національні меншини в українське суспільство (без втрати їхньої культурної самобутності), націоналізувати свій інформаційний простір, активізувати формування громадянського суспільства, подолати нав’язану Україні регіональну фрагментацію, розширити простір української мови, відновити історичну пам’ять українців, припинити процеси лінгво-етнічної міксації в українських ЗМІ, знівелювати вплив тоталітарних міфологем, стереотипів та українофобських установок, розвивати у громадян України співпричетність до своєї держави, політичну культуру, демократичність і толерантність. Сучасна наука (яка спроможна формувати адекватні знання, що досить повно відображають об’єктивні процеси і зв’язки навколишнього

світу), має стати важливим джерелом світоглядної інформації. Особливу роль тут має відіграти українознавство.

Проведене дослідження дозволило з'ясувати, що національна (громадянсько-політична) ідентичність громадян України (яка за своєю сутністю є багатовимірною, адже вона охоплює, але не скасовує етнічну, мовну, релігійну, регіональну, професійну, класову, вікову, статеву та інші ідентичності) формується на основі патріотизму і основних цінностей української національної культури. У зв'язку з цим необхідно: 1) розробити сучасну доктрину інформаційної безпеки України; 2) забезпечити більш оперативне реагування РНБО, СБУ та відповідних громадських організацій на факти інформаційної агресії з боку інших держав; 3) не транслювати фільми й програми, які мають антиукраїнський зміст, принижують національні почуття і гідність українського народу; вчасно давати професійну відповідь тим російським ЗМІ, які стали рупором антиукраїнської пропаганди, дискредитують українських лідерів і намагаються дестабілізувати політико-правову й соціально-економічну ситуацію в Україні; 4) законодавчо врегулювати процес використання правлячими партіями і фінансово-політичними групами потужного ресурсу ЗМІ, убезпечивши громадян України від деструктивного впливу ангажованих ЗМІ, які транслюють антиукраїнські, асоціальні й аморальні уявлення, ідеї, думки, поширюють українофобські настрої, нагнітають страх, тривожність, апатію тощо; 5) посилити гуманітарну складову внутрішньої політики України, розробити і впровадити цілісну систему гуманітарних технологій для формування й підтримки почуття колективної самоповаги громадян України до себе, для розвитку патріотизму, української мови і культури; посилити державну підтримку свят, символів, звичаїв, традицій, які є важливою базою для конституювання національної ідентичності.

ЛІТЕРАТУРА:

1. Бард А. Netokratia: Новая правящая элита и жизнь после капитализма / А. Бард, Я. Зондерквист. – СПб.: Стокгольмская школа экономики в Санкт-Петербурге, 2004. – 252 с.
2. Воропаева Т. С. Специфика самоидентификации этнических

украинцев и русских в Украине: социально-психологические аспекты / Т. С. Воропаева // *Личность в межкультурном пространстве*. – Ч. 1. – М.: РУДН, 2008. – С. 23 – 28.

3. Воропаева Т. Специфіка самоідентифікації етнічних українців на Півдні України / Т. Воропаева // *Проблеми національно-культурної самоідентифікації українців на Півдні і Сході України в контексті етнополітики Європейського Союзу. Матеріали наукової конференції. 6 червня 2007 р.* – Одеса: Регіональний філіал Національного інституту стратегічних досліджень в м. Одесі, 2007. – С. 61 – 65.

4. Воропаева Т. Українська діаспора та громадяни України: етнопсихологічні особливості / Т. Воропаева, С. Іванченко, О. Садовська // *Україна і світ: етнічні, науково-інтелектуальні та освітні виміри*. – К.: Українська видавнича спілка, 2004. – С. 144 – 153.

5. Маклюэн М. Понимание медиа: Внешнее расширение человека / М. Маклюэн. – М.: Канон-пресс – Ц, 2003. – 464 с.

6. Назаров М. М. Массовая коммуникация и общество / М. М. Назаров. – М.: Аванти плюс, 2004. – 427 с.

7. Панарин И. Н. Информационная война, PR и мировая политика / И. Н. Панарин. – М.: Горячая линия – Телеком, 2006. – 352 с.

8. Піскун В. Сучасна українська національна ідея: теоретико-емпіричне дослідження / В. Піскун, Т. Воропаева // *Українознавство. Календар-щорічник – 2004*. – К.: Українська видавнича спілка, 2003. – С. 127 – 134.

9. Сергійчук В. Трансформація національної ідентичності: історіософські, культурологічні та соціально-психологічні аспекти / В. Сергійчук, В. Піскун, Т. Воропаева // *Фундаментальні орієнтири науки*. – К.: Фонд фундаментальних досліджень, 2005. – С. 24 – 53.

10. Шюц А. Смысловая структура повседневной жизни / А. Шюц. – М.: Институт фонда “Общественное мнение”, 2003. – 336 с.

11. Berry J. W. Cross-cultural psychology: Research and applications / J. W. Berry, Y. H. Poortinga, M. H. Segall, P. R. Dasen. – Cambridge: Cambridge University Press, 1992. – P. 44 – 62.

12. Gillmor D. We the media: Grassroots journalism by the people, for the people / D. Gillmor. – Cambridge: O’Reilly Media, Inc., 2004. – 334 p.

13. Keen A. The cult of the amateur: How today’s Internet is killing our culture / A. Keen. – N.-Y.: Doubleday, 2007. – 228 p.

14. Krejci J., Velimsky V. Ethnic and Political Nations in Europe / J. Krejci, V. Velimsky. – New York, 1981. – P. 58 – 59.

15. Poster M. CyberDemocracy: Internet and the public sphere / M. Poster. – Irvine: University of California, 1995. – 332 p.

УДК 316.2/3:303.094.4(09)

Вікторія Вощенко

ІСТОРИЧНЕ ПІДҐРУНТЯ КУЛЬТУРНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ УКРАЇНИ

У статті розглядається проблема культурно-історичної ідентичності України. Унікальність географічного розташування нашої країни зумовлює специфіку розвитку культури. Проте Українська держава більше тяжіє до західноєвропейського світу, а український народ є частиною європейського народу.

Ключові слова: культура, цивілізація, православне суспільство, східна модель розвитку, зовнішньополітичний орієнтир.

Voshchenko V. Historical foundation of the cultural identity of Ukraine.

The problem of the historical identity of Ukraine is investigated. Uniqueness of the geographical accommodation of our country causes the specific character of the progress of the society. But Ukraine belongs to the west-European world and Ukrainian folk is the part European folk.

Key words: culture, civilization, orthodox society, east model of progress, foreign policy guidelines.

Вощенко В. Историческая основа культурной идентичности Украины.

В статье рассматривается проблема культурно-исторической идентичности Украины. Уникальность географического расположения нашей страны обуславливает специфику развития культуры. Украинское государство относится к западноевропейскому миру, а украинский народ является частью европейского народа.

Ключевые слова: культура, цивилизация, православное общество, восточная модель развития, внешнеполитический ориентир.

Кожна людина на конкретному етапі свого життя відчуває потребу ідентифікувати себе із певною культурою, усвідомити

свою приналежність до окремої соціально-історичної спільноти. Питання культурної ідентичності є актуальним для сучасного українського суспільства, оскільки в умовах незалежності і розбудови державності наріжним каменем постала проблема вибору шляхів подальшого розвитку і визначення місця нашої країни у системі міжнародних відносин. Важливим чинником у цьому питанні виявляється географічне положення України, а саме її розташування на перехресті двох макроцивілізацій – Східної і Західної, що породжує дискусії з приводу культурно-історичних орієнтирів для українського народу. Ми повинні чітко усвідомити свою приналежність до східної або західної моделі розвитку, що сприятиме вирішенню питання культурної ідентичності українців. Сучасна філософія історії віддає перевагу поліконцептуальному підходу до інтерпретації історичного руху людства, котрий враховує унікальність та неповторність кожної цивілізації як дискретної одиниці історії. Розглянемо цю проблему крізь призму цивілізаційної концепції, яка висвітлює полілінійний погляд на розвиток суспільства і включає історію України у загальносвітовий контекст.

Цивілізаційний підхід до розуміння історичного руху людства ґрунтується на філософських міркуваннях О. Шпенглера, П. Сорокіна, М. Данилевського, А. Тойнбі. Ми звернемося до дослідження англійського мислителя, котрий у праці “Дослідження історії” [2] розглянув також і специфіку розвитку українських земель, вважаючи їх “форпостом” концентрації вітальності православного суспільства.

Британський філософ відносить Україну до християнської православної цивілізації, котра разом із західною християнською була спадкоємицею еллінського суспільства [2, с. 42]. Землі, розташовані у верхньому басейні Дніпра, на думку мислителя, були ареною протистояння осілого суспільства і кочовиків, яке завершилося завоюванням номадів і їх асиміляцією з боку автохтонного населення. Велика роль при цьому відводилася козацтву, яке А. Тойнбі вважав захисником православ'я, військовим братством, носієм розвинутої землеробської культури [2, с. 141]. На думку філософа, православна християнська цивілізація була подібною до західної християнської, що про-

являлося у прагненнях до “універсальної держави”, “універсальної церкви”, проте експансія православного суспільства була менш масштабною, ніж західного. Українські землі, таким чином, виявилися своєрідним містком, через який католицька церква прагнула поширити свій вплив на Схід. Це відбилося на специфіці розвитку земель, що знаходились у полі одночасної протидії і взаємодії двох світів – Східного і Західного. Проте, на нашу думку, останній є ближчим до України у духовно-історичному контексті.

Неповторність, унікальність і самотність української культури зумовлена поєднанням та переплетінням рис, притаманних двом макроцивілізаціям – Сходу і Заходу. У минулому українське суспільство було “відкритим” для зовнішніх впливів, що зумовило його тісний взаємозв’язок із прозахідними орієнтаціями. Елементи східної моделі розвитку, котрі проникли в Україну через православну Росію, прижилися на слов’янському ґрунті і перетворилися на складову української ментальності, яка, будучи духовно-історичним проявом цілісного світосприйняття, втілювалася у культурних цінностях народу.

Наша країна як носій цінностей православної християнської цивілізації водночас є посередником у міжкультурних контактах Сходу і Заходу. Проте вона більше тяжіє до західного типу суспільства, що проявляється у відкритості, демократизмі, прагненнях до відкриття нового. Україна – європейська країна, українська культура є складовою європейської культури, тому головним зовнішньополітичним орієнтиром для нашої держави є країни Заходу. Ми погоджуємося з думкою історика В. Скоблика, який із цього приводу зазначав таке: “Українці повинні прагнути до тісних взаємозв’язків із західною цивілізацією не для того, щоб “втекти” від православних народів-сусідів. Навпаки, українці мають повернути собі ту провідну роль у східнохристиянському світі, яка їм раніше (в окремі періоди історії і в окремих сферах, зокрема у духовно-культурній) належала [1, с. 28]. Прозахідна цивілізаційна орієнтація, на нашу думку, допоможе забезпечити повноцінний розвиток українського соціуму як носія унікальної і самотньої культури.

ЛІТЕРАТУРА:

1. Скоблик В. Історія Русі-України XI – XVIII ст. у контексті міжцивілізаційних відносин (особливості тойнбіанської інтерпретації) / В. Скоблик // Укр. іст. журнал. – 1998. – № 5. – С. 16 – 25.
2. Тойнби А. Постигжение истории: Сборник; пер. с англ. / А. Тойнби. Сост. Огурцов А.; Вступ. ст. Уколовой В.; закл. ст. Рашковского Е. – М. : Прогресс, 1991. – 736 с. – (Историческая библиотека).

УДК 392:94(477.85/.87)

Володимир Гавадзин

СПЕЦИФІКА ВПЛИВУ ГУЦУЛЬСЬКИХ КАЛЕНДАРНИХ ОБРЯДІВ ТА ЗВИЧАЇВ НА ФОРМУВАННЯ КУЛЬТУРНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ НА ЛОКАЛЬНОМУ РІВНІ: ТЕОРЕТИЧНИЙ АСПЕКТ

У статті аналізуються теоретичні аспекти такого складного поняття, як культурна ідентичність. На основі сучасних досліджень простежується її формування в межах такого особливого етнографічного регіону, як Гуцульщина. При цьому наголошується на ролі календарної обрядовості в цьому процесі.

Ключові слова: культурна ідентичність, обряди та звичаї, Гуцульщина, календарний цикл.

Gavadzyn V. The specific of influence of Gucul calendar ceremonies and customs on the formation of cultural identity on local level: the theoretical aspect.

In the article are analyzed the theoretical aspects of such complex concept as cultural identity. Her forming is reproduced on basis of modern researches within the limits of such special ethnographic region as Hutsulshchyna. It is marked on the role of calendar rites in this process.

Key words: cultural identity, rites and ways, Hutsulshchyna, calendar cycle.

Гавадзин В. Специфика влияния гуцульских обрядов и обычаев на формирование культурной идентичности на локальном уровне: теоретический аспект.

В статье анализируются теоретические аспекты такого сложного понятия как культурная идентичность. На основе современных исследований прослеживается ее формирование в пределах такого особенного этнографического региона как Гуцульщина. При этом отмечается роль календарной обрядности в данном процессе.

Ключевые слова: культурная идентичность, обряды и обычаи, Гуцульщина, календарный цикл.

Питання ідентичності взагалі, а крім того, культурної, становить цікаву наукову проблему, яка знаходиться на початковому етапі свого опрацювання та аналізу в умовах розвитку української науки, зокрема таких галузей, як філософія, історія, культурологія та похідних від них дисциплін, що мають певне відношення до питання ідентичності. Сьогодні вже є значні досягнення в обґрунтуванні таких видів ідентичності, як релігійна, національна та етнічна. Вагомі напрацювання спостерігаються і у сфері аналізу культурної ідентичності, однак питання з'ясування її особливостей на основі календарно-обрядового циклу ще порівняно нове і характеризується меншою кількістю напрацювань, а крім того, коли робиться спроба аналізу формування культурної ідентичності на основі календарних обрядів та вірувань у межах певного етнографічного регіону. Досить цікавим і неоднорідним є з'ясування цих аспектів на прикладі Гуцульщини, яка “перебуває на першому місці серед етнічних груп українського народу взагалі... і це визнає майже цілий світ, починаючи ще з XIX ст.” [13, 18]. Звісно, що цим не применшується культурна спадщина інших етнографічних груп, однак цей аспект дає і деяке полегшення, оскільки в умовах Гуцульщини легше простежити специфіку культурної ідентичності взагалі.

Отож, завдання даного дослідження полягають у тому, щоб: по-перше, проаналізувати культурну ідентичність як особливий етно-цивілізаційний компонент, беручи до уваги і певні понятійно-термінологічні та концептуально-сміслові питання, по-друге, відтворити специфіку формування даної ідентичності на рівні Гуцульщини на основі попередніх загальних теоретико-методологічних напрацювань у цій сфері, і по-третє, показати місце та роль у цих процесах календарних обрядів та звичаїв, як того елемента, що має неопосередковане відношення до життя певної спільноти і відображає деякі її духовні якості.

За основу беруться як окремі дослідження з гуцульської культури, так і сучасні та останні публікації у сфері визначення та обґрунтування теоретичних аспектів ідентичності. Це, зокрема, висновки та узагальнення таких російських знавців даної теми, як Н. Федотової та Л. Софронової, українських вче-

них – О. Федорова, М. Гримич, Т. Саніної, Т. Колосок, І. Папаяні. Звісно, що для повноцінного розкриття даної проблематики звертається і до напрацювань зарубіжних дослідників, зокрема, такого авторитета в галузі ідентичності, як Д. Ентоні Сміта і загального доробку В. Денис.

Насамперед, потрібно визначитись з деякими питаннями щодо термінології та понять. Що характерно, на сьогодні доводиться стикатися з проблемою неузгодженості української (практично пострадянської і значною мірою радянської за походженням) етнологічної та культурологічної термінології з європейською чи північноамериканською. Довгий час в українській мові прикметник “ідентичний” вживався лише у значенні “такий самий”. Як приклад, американські дослідники загалом визнають “двоїстість” значення терміна “ідентичність”, простежуючи трансформацію його від позначення “унікальності” до похідних значень: “приналежність до якоїсь групи” і “(само)ідентифікація”, “своєрідність” [2, 46]. Саме прив’язка до таких понять як “своєрідність” та “унікальність” є найбільш доречна до тематики даного дослідження, бо відображає специфічність календарно-обрядового циклу як елемента культурної ідентичності взагалі.

Надзвичайно важливий той факт, що культурна ідентичність ототожнюється з культурною традицією [3]. Тобто мається на увазі певні вартості, взірці та форми поведінки, переконання, цінності та установки, культурні практики та традиції. Таке розуміння культурної ідентичності В. Денис цілком співзвучне з проблематикою статті, оскільки, ці всі перераховані компоненти відтворюються і отримують практичне втілення на основі календарної обрядовості, оскільки саме звичаї та обряди містять у собі певні вартості та духовні цінності, які передаються з покоління в покоління, з іншого боку, обрядовість – це і сукупність форм поведінки, установок та культурних практик, оскільки вона максимально наближена до життя. Це можна обґрунтувати такими висновками Н. Федотової: “Проблема ідентичності в процесі глобалізації включає об’єднання свого місця в транснаціональному економічному пространстві, культурну ідентичність, персональну іден-

тичність. Проблема ідентичності – это сфера сакрального, где человек соотносит себя с фундаментальными ценностями. Под сакральным в данном случае понимается не верность религиозным принципам и не религиозное толкование священного, а священные для индивида ценности его повседневной жизни” [14]. Саме тому обряди займають таке важливе місце в процесі визначення культурної ідентичності, бо вони відтворюють якраз специфіку повсякденного життя. Це не важко помітити, коли проаналізувати особливості різдвяних свят на Гуцульщині. Саме тоді різноманітні обрядодії, пов’язані з “керечуном” – житній хліб, вірою в духів, культом худоби, певними патріархальними відносинами Святої вечері, створюють незамінний локальний гуцульський колорит [8, 4].

Подібні риси цього циклу календарних свят можемо спостерігати і в суміжних з Гуцульщиною регіонах, але тут вони вже мають іншу семантику та структурний зміст. У цьому випадку можна говорити про те, що кожна культурна спільність, окрім уявлення про свою власну культуру, формує уявлення про “інший”, відмінний від “свого” світ, і, своєю чергою, сприяє формуванню культурної ідентичності. Суть культурної ідентичності полягає в усвідомленому прийнятті людиною відповідних культурних норм і зразків поведінки, ціннісних орієнтацій, мови, розумінні свого “я” з позицій тих культурних характеристик, які прийняті в цьому суспільстві. Культурна ідентичність у даному випадку є результатом ідентифікації з певною культурною традицією [6, 33].

Загалом, аналіз своєрідних компонентів гуцульської обрядовості дозволяє говорити про те, що місцева та регіональна ідентичність не менш поширена, надто в новітні періоди, хоча і спостерігаємо процес глобалізації. Звичаям та традиціям, здається, властива та сила гуртування, якої здебільшого бракує диференціації за іншими характеристиками, звичайно, не беручи до уваги чинник мови. Проте в цьому випадку єдність, напевне, зумовлюється ідеологією та належністю до певного регіону. На Гуцульщині ця специфіка обґрунтовується природними умовами, зокрема, наявністю гір та їх впливом на традиційну культуру. Бо на Чорну Гору і тепер на Івана Купала сходять-

ся люди на ігрища, а чимало гуцулів йдуть ще і сьогодні сюди ніби на духовну сповідь, а коли повертаються з Чорногори, то кажуть: “Тепер мені дорога до Господа отворена” [1, 60]. У цьому випадку, опираючись на висновки Д. Ентоні Сміта, можна говорити про те, що на основі обрядів та звичаїв формується та культурна ідентичність, в основі якої лежить релігійний компонент. Бо: “Релігійні ідентичності спираються на об’єднання культури та її елементів – вартостей, символів, міфів і традицій, – часто кодифікованих в обрядах та ритуалах. Отже, вони прагнуть об’єднати в одній громаді усіх тих, що визнають певний символічний код, певну систему вартостей і традицій віри та ритуалу, сукупно з посиланнями на позаемпіричну реальність” [11, 15].

Співзвучні з підходом Д. Ентоні Сміта і узагальнення Л. Софронової, що стосуються тематики певного культурного коду, який і присутній у звичаях і традиціях: “Изучение культуры предполагает не только анализ ее движения в истории, рассмотрение отдельных ее феноменов, исследование на основе культурных кодов, смысловых оппозиций и категорий. Культура может анализироваться сквозь призму идентичности” [12, 8].

Ці твердження надзвичайно важливі в методологічному плані, оскільки, по-перше, вказують на правильність підходу визначення за одну з основ культурно-релігійної ідентичності календарних звичаїв та обрядів, а з іншого, дають можливість говорити про відповідність до західної моделі культурної ідентичності, де нації, окремі етнічні групи розглядають як культурні спільноти, члени яких об’єднані, якщо не тісно згуртовані, спільною історичною пам’яттю, міфами, символами і традиціями. Вони означають зв’язки солідарності між членами спільнот, об’єднаних спільною пам’яттю, міфами та традиціями, і ці зв’язки можуть утілюватись у різних формах культурної ідентичності [11, 24]. Генеалогії і спільне походження, мобілізація народу, рідна мова, звичаї і традиції – ось ті елементи, за переконанням Д. Ентоні Сміта та В. Денис, альтернативної, етнічної концепції культурної ідентичності.

Але тут виникає цікава проблема співвідношення локального та глобального, тобто, мається на увазі те, як специфіка

календарно-обрядового циклу в межах Гуцульщини представляється у межах загальноукраїнського культурного простору, з огляду на означення ідентичності в рамках глобалізаційних процесів. Доречно тут подати думку Н. Федотової, яка з цього приводу зазначає: “Политика идентичности является своеобразным ответом на специфический вызов глобализации – усугубление конфликтов между людьми, ощущающими, что живут в глобальном мире, и людьми локальной культуры. Соотношение глобального и локального начал не может быть описано посредством совмещения или наложения. Соответственно, конфликт, между людьми, мыслящими категориями глобального мира, и людьми, ассоциирующими себя с локальной субкультурой, – это конфликт мультикультурализма и идентичности” [14].

Однак, у цьому приховується не конфлікт, а певна діалектична єдність, яка дає можливість локальному повніше виразитись у межах чогось загального. Наприклад, святкування Зелених свят має давню традицію, яка пов’язана з тим, що ще у римлян літній круг народних свят починався святом “рож”, за яким йшов день пам’яті померлих, і сьогодні це свято має широкий ареал поширення, але в гуцульському варіанті воно набирає таких своєрідних рис, через сукупність особливих вірувань, забобонів, обрядодій, що можна говорити про особливий обрядовий комплекс [5, 162]. У цьому випадку “Локальное является аспектом глобализации, глобальное создает локальное. Идентичность выступает интегральным параметром... Ее ядро составляют традиционная, национальная культура, а основным средством сохранения идентичности выступают диалог и преемственность культур” [14].

Про це свідчить і зарубіжний досвід, зокрема з США, де проходить наукове осмислення ідентичності на основі такого виду традиційної культури, як обрядовий фольклор, що втілено в колективній монографії “Креативна етнічність: символи і стратегії сучасного етнічного життя” та праці Г. Ганзи “Символічна етнічність: майбутнє етнічних груп і культур в Америці” [2, 50]. Тут фольклор розглядається як засіб вираження локального в поліетнічному середовищі при впливах глобалізаційних трансформацій. Загалом, обрядовий фольклор, як один із еле-

ментів календарно-обрядового циклу, також виступає елементом формування і збереження культурної ідентичності на локальному рівні. Отже, зацікавленість даним питанням на широкому просторі свідчить про його актуалізацію в сучасних наукових розробках.

Досить доречно в цьому контексті згадати про той факт, що ідентичність на загальнокультурному рівні за своєю суб'єктивністю буває двох видів: індивідуальна (або особиста) та групова (або колективна). Кожна має певні особливості. Деякі дослідники ідентичності, наприклад, Т. Саніна, вважають, що існує тісний зв'язок між індивідуальною ідентичністю та ідентичністю груповою. На її думку, це дві сторони одного процесу ідентифікації. Однак вони відрізняються тим, що у випадку індивідуальної ідентичності підкреслюються ті характеристики, які загалом виокремлюють, у випадку ж колективної – акцент, навпаки, робиться на подібних рисах [10, 23].

Саме календарно-побутова обрядовість є своєрідним полем поєднання і зіставлення індивідуальної та групової ідентичності, оскільки людина через різні обрядодії виділяє ті компоненти обрядовості, які їй найближчі, і цим формує певний особистий фон, що простежується у сприйнятті, але підкоряється і слідує загальній традиції. Так, на Гуцульщині це проявляється під час святкування різних свят, зокрема Різдва, про що свідчить запалювання ритуальних вогнів, закликання померлих родичів на Святу вечерю, культ “дідуха” [7, 254]. У цьому випадку швидше йдеться про розуміння культури як процесу трансляції загальних цінностей та способом їх осягнення.

Отже, говорячи про культурну ідентичність на локальному рівні, зокрема Гуцульщини, основний акцент потрібно зробити на усвідомленій належності до культурної спільноти. Отже, в цьому випадку ідентичність – це стан процесу ідентифікації особи, яка усвідомлює свою належність до певної культурної спільноти і пов'язана з нею почуттям солідарності через спільні цінності та погляди [10, 25].

Таким чином, можна погодитись з думкою І. Папаяні, який опирається на теоретичні висновки В. Попова, згідно з якою, релігійну, та й культурну ідентичність потрібно розуміти як

суб'єктивне визнання певної системи символів, бо в такому разі ідентичність постає як подвійний феномен [9, 86]. Тобто, з одного боку, вона розуміється як сутність, що є похідною від психологічно-екзистенційних чинників людини. По-друге, як сутність, що походить і перетворюється залежно від соціокультурних, політичних, світоглядних обставин. Не випадково і основні риси календарно-обрядового циклу формувались в неолітичний час, коли релігійні уявлення формувались на основі анімізму, тобто з віруваннями в існування душі, а тут наявний значний психологічний аспект, що присутній, для прикладу, в різдвяній гуцульській обрядовості [7, 257].

Своєю чергою, це психоемоційне відчуття виступає базою для конструювання в мисленні вагомого “іншого” у вигляді злих духів, духів предків, покійників, що більш ніж достатньо присутне в календарно-обрядовому циклі гуцулів. Звідси потрібно розуміти надприродне, що присутнє в календарній обрядовості, як емоційно афективну категорію, як певний принцип єдності в свідомості уявлень, які, будучи відмінними між собою за своїм змістом, виражають світоглядні риси, які є однаковими в межах певної локальної культури, і виступають базою для формування ідентичності взагалі [9, 87]. А це вже є своєрідна символістична ідентичність, яка цілком відповідає системі співвідношень звичаїв та обрядів із питанням культурної ідентичності.

З іншого боку, завдяки обряду або ритуалу можна пом'якшити антагонізм між світським і священним, бо календарна обрядовість несе в собі елемент першого і другого. Причому ідентичність формується не як акт ставлення людини до священного, а навпаки, як факт відношення людини до речей, які вона сама вважає священними. Наприклад, уявлення гуцулів про “золоте” каміння, яке кожний член сім'ї перед Святою вечерею витягує із води і несе до хати. Воно повинно забезпечувати добробут і процвітання [8, 4]. Таким чином, культурна ідентичність постає у вигляді суто соціального явища, адже у священних речах, поза соціокультурним контекстом, у якому вони робляться священними, нічого особливого немає.

Якщо вже вести розмову про психологічні аспекти ідентичності, а тим більше про її витоки та формування, то слід від-

значити, що при розгляді цього феномена в науці сформовано два підходи – примордіальний та есенціальний [9, 88]. Перший виходить з того, що риси релігійної ідентичності, подані як фундаментальні, є незмінними і традиційними, а кожне нове покоління в такий спосіб повинно слухняно їх наслідувати. Основною ідеєю другого є уявлення про те, що існує певна базова сутність – “есенція”, що постає як соціальні інститути, традиції, культури, які й окреслюють конкретні ідентичності. У цьому контексті, календарно-обрядовий цикл слід розглядати в межах есенціального підходу, оскільки звичаї та обряди є саме тим елементом, який і визначає “есенцію” культури, в цьому випадку гуцульської. Це виводиться з того факту, що Гуцульщина з її красою і багатющою прадавньою культурою, яка зберігає світ дохристиянських вірувань, самобутньою міфологією та обрядовістю є своєрідним полем конфронтації “правди старовіку” з “новими часами” [4, 91]. Саме в цій конфронтації зберігається та видозмінюється “есенція” гуцульської культурної ідентичності. Це зумовлено й тим, що в середині кожної культурної моделі можна спостерігати присутність творчого потенціалу, який не є зведеним до наявного соціального впорядкування.

Крім того, вагомий вплив на формування гуцульської культурної ідентичності має і релігійний чинник, зокрема його локальні вияви. Гуцульщина, як і вся Європа, є “часово-просторовим” регіоном, у якому християнство стало домінуючою формою культурної інтерпретації людського досвіду. Зміст християнського віровчення і сформовані ним категорії мислення і є істотним елементом європейської ідентичності та локальних культур, що несумісний з ігноруванням духовно-культурного виміру взагалі [15, 185]. На сьогодні релігійність є не тільки фундаментом існування кожної окремої особи, але також культурною рамкою для всієї цілісності гуцульської ідентичності, як і європейської загалом.

Отож, розглядаючи та аналізуючи різні аспекти, пов’язані з гуцульською культурною ідентичністю, можна виокремити такі її характерні риси. По-перше, це дотримання системи цінностей і традицій, які містяться у специфічних виявах календар-

ної обрядовості, де присутня давня світоглядно-психологічна основа і певні нові віяння. По-друге, визнання конкретного символічного коду, який передається з покоління в покоління різними звичаями, обрядами та віруваннями та задає просторові, часові, емоційні та інші взірці для розгортання особистісної та колективної ідентичності в межах певного локального регіону. По-третє, формування в жителів Гуцульщини почуття причетності до спільної культурної спадщини, а тим самим, через процеси самоідентифікації, досягнення всього комплексу ідей, пов’язаних з культурною ідентичністю на локальному рівні.

ЛІТЕРАТУРА:

1. Ватаманюк Д. Релігійні мотиви у назвах Чорногірських вершин / Дмитро Ватаманюк // Гуцульський календар. – 2006. – Вип. 11. – С. 60-62.
2. Гримич М. Ідентичність, етнічність, етнічна ідентичність: терміни та поняття (на матеріалах сучасної північноамериканської науки) / М. Гримич // Етнічна історія народів Європи. – 2009. – № 28. – С. 46-53.
3. Денис В. Культурні ідентичності громадян України в умовах пострадянських трансформацій [електронний ресурс] / Біола Денис // Режим доступу: http://www.ial.org.pl/msh/zdjecia/sesja09_03labo/prezentacje/denys.pdf.
4. Козак С. Світ гуцулів очима Станіслава Вінченца / Стефан Козак // Криворівня: Матеріали міжнар. наук. конф. – Івано-Франківськ : Плай, 2003. – С. 91-98.
5. Коковський Ф. Зелені свята / Ф. Коковський // Життя і знання. – 1933. – Ч. 6. – С. 162-163.
6. Колосок Т. С. Культурна ідентичність як сприйняття чужого / Т. С. Колосок // Науковий вісник Волинського націон. університету ім. Л. Українки. Філософські науки. – 2008. – № 12. – С. 33-37.
7. Кутельмах К. М. Обрядовість як джерело етнічної історії українців Карпат / К. М. Кутельмах // Українські Карпати: Матеріали міжнар. наук. конф. [“Українські Карпати: етнос, історія, культура”], (Ужгород, 26 серп.-1 верес. 1993 р.) – Ужгород : Карпати, 1993. – С. 151-159.
8. Пастернак Я. Різдво в Мармарошині / Я. Пастернак // Життя і знання. – 1935. – Ч. 1 (88). – С. 4-5.
9. Папаяні І. В. Проблема концептуалізації релігійної ідентич-

ності / І. В. Папаяні // Наука. Релігія. Суспільство. – 2009. – № 1. – С. 85-92.

10. Саніна Т. О. Дослідження національної та етнічної ідентичності: теоретичний огляд / О. Т. Саніна // Наукові записки. Соціологічні науки. – 2005. – Т. 46. – С. 22-26.

11. Сміт Ентоні Д. Національна ідентичність та інші види ідентичностей / Д. Ентоні Сміт [пер. з англ. П. Тарашука] // Національна ідентичність / Д. Ентоні Сміт. – К. : Основи, 1994. – С. 10-27.

12. Софронова Л. А. О проблемах идентичности / Л. А. Софронова // Культура сквозь призму идентичности. Сб. статей. Отв. ред.: Л. А. Софронова, Н. М. Филатова. – М. : Индрик, 2006. – С. 8-24.

13. Тугай Л. Гуцульська культура в європейському контексті / Леся Тугай // Галичина. – 2009. – 26 листопада. – № 177-178. – С. 18.

14. Федотова Н. О. Кризис идентичности в условиях глобализации [електронний ресурс] / Надежда Федотова // Глобализация и культура. – Режим доступу: <http://www.globalculture.ru/news/news53.html>.

15. Федоров О. В. Християнство і європейська духовно-культурна ідентичність / О. В. Федоров // Наука. Релігія. Суспільство. – 2008. – № 1. – С. 181-185.

УДК159.923(477)-055.2

Ірина Грабовська

**ГЕРОЇЧНА ГЕНДЕРНА ЖІНОЧА ІДЕНТИЧНІСТЬ:
УКРАЇНОЗНАВЧИЙ ВИМІР**

У статті досліджується специфіка витворення образу української жінки-героїні як культурного ідентитету на прикладі Софії Русової.

Ключові слова: гендерна ідентичність, жінка-героїня, наратив жіночого.

Hrabovska I. The heroic gender female identity: perspective of Ukrainian studies

The specific of creation of the image of Ukrainian woman hero as cultural identity on the example of Sophia Rusova is researched.

Key words: gender identity, woman hero, female narrative

Грабовская И. Героическая гендерная женская идентичность: украиноведческое измерение.

В статье исследуется специфика формирования женщины-героини как культурного идентитета на примере Софии Русовой.

Ключевые слова: гендерная идентичность, женщина-героиня, наратив женского.

Кожна культура, якщо вона прагне бути повноцінною та довершеною, створює свої міфи про героїв: народних – в до модерну добу і національних – в модерну. На основі цих міфів, легенд, казок та переказів формується пантеон героїв, що в сучасну епоху набуває вигляду “впорядкованого” національного пантеону.

“Національні міфи, як довело ХХ століття, є складовою будь-якого націєтворчого процесу. ...як зазначав Е. Кассіер, історія ХХ століття продемонструвала тріумфальне повернення міфу у життя людства. Саме у ХХ столітті міф довів не лише свою живучість, але і принципову незнищенність раціональними засобами” [1, 8]. Кожен міф побудований на бінарній опо-

зиці, тому логічно було б очікувати поряд із чоловіком-героем і постать жінки-героїні від найдавніших часів людської історії. Проте, нічого подібного не маємо. Навпаки, вся історія – то є фактично історія чоловіків. Чому так відбувається – досить добре і глибоко проаналізовано феміністичною критикою, а потім – жіночими та сьогодні – гендерними студіями [2].

Серед українських сучасних авторів, хто аналізував вплив такої реальності на дійсний гендерний стан української спільноти в минулому та сьогодні, є такі дослідниці та дослідники, як: В. Агеєва, В. Бондаровська, Т. Власова, О. Власова, Т. Говорун, І. Грабовська, Т. Гундорова, І. Жерьобкіна, С. Жерьобкін, О. Забужко, Н. Зборовська, О. Кікінежді, О. Кісь, К. Кобченко, С. Павличко, Л. Смоляр, В. Табачковський, Т. Талько, Л. Таран, Н. Чухим та багато інших [3].

Проте неважко помітити, що рано чи пізно, міф про національну героїню, Велику жінку таки виникає в кожній розвиненій культурі. Жанна д'Арк та королева Єлизавета, мати Тереза та Індіра Ганді. Не оминула ця традиція і українську культуру. І хоч це сталося достатньо пізно – вже у ХХ столітті, коли перед українською діаспорою постало завдання увіковічнити подвиг українських жінок у боротьбі за національну українську справу, було витворено образ Великої українки як узагальнення всіх діянь видатних жінок України. І хоч розпочинається родовід української героїні значно раніше – від Марусі Чурай та Марусі Богуславки лінія доходить до Лесі Українки – та це поодинокі випадки, увічнені як особистісне надбання і конкретно персоніфіковане втілення героїзму. З витворенням же наративу Великої українки в діаспорному гуманітарному доробку маємо доповнений чоловічий пантеон героїв жіночим. І хоч ці пантеони далеко не рівнозначні, надихає те, що в сучасній Україні активно ведуться саме жіночі дослідження, які повертають до життя не лише втрачені або при забуті події реально діючих жінок та чоловіків, але і дозволяють певним чином сформувати “людське” обличчя подвигу. І це досить унікальне явище в історичному знанні доби. Адже за кожним “лицарем без страху та докору” стоїть реальна земна жінка чи чоловік із її сумнівами, стражданнями і мріями, зрештою, з

її власними страхами та переживаннями. Видається, що такий всебічний портрет національної героїні має найбільше значення для спільноти. Як виховне для молодого покоління, так і людськи привабливе для кожного громадянина однієї з нею націй. Зрештою, сучасна людина схильна більше цікавитись “людським, занадто людським”, ніж забронзовілими ідолами на постаментах.

Тому і одним із перспективних шляхів дослідження теми героїчної жіночності в українському вимірі є аналіз реального життєвого шляху певної видатної особистості.

Софія Русова – одна із найвидатніших українських діячок-революціонерок, видатний педагог і активістка жіночого руху в діаспорі. Доля Русової – яскравий приклад втілення в життя принципу українського жіночого руху, що був висловлений дослідницею із діаспори, відомою українською феміністкою М. Богачевською-Хомяк: “Фемінізм і націоналізм – одна монета спільного вжитку”. Ця формула сьогодні стала класичною для розуміння специфіки взаємозв’язку українського націоналізму та фемінізму [4].

Софія все своє життя присвятила справі визволення українського народу від колоніальної залежності. Молодість Русової припала на час, коли “... вже розпочався жіночий рух, і чимало дівчат і жінок поїхало за кордон учитись в університетах, особливо в Цюрих” [5, 12]. Згадуючи свою молодість, початок подружнього життя із Олександром Олександровичем Русовим, Софія писала у спогадах: “Кімната була невеличка, за занавіскою стояло два ліжка, умивальник, шафа для одяжі, по другий бік 2 столи, фортеп’яні і скрізь книжки, папери. Теперішня молодь простіше ставиться і до сексуальних відносин, і взагалі до соромливості, але мені, вихованій в прозоро-чистій атмосфері нашого дівочого життя, мені, яка думала, що можу завагітніти від першого поцілунка мого нареченого, це життя в одній кімнаті стояло переді мною, наче якийсь кошмар” [5, 51].

Сформована як активна громадянка та діяльна особистість, вона пройшла страшні випробування царськими тюрмами та зазнала поліцейських переслідувань ще у дореволюційній Росії. Згадуючи покоління батьків, які виховували таких відпові-

дальних особистостей, як сама Софія, Русова пише: “Ліндфорс вітав вираз Драгоманова: “чисте діло вимагає чистих рук”. Це були люде таких твердих принципів, такої шляхетної вдачі, що ніщо не могло б звести їх з раз вибраного шляху” [5, 65].

Однією із найяскравіших подій тодішнього суспільного життя було “ходіння у народ”. Про суспільну обстановку того часу Русова згадувала так: “Хлопці з захопленням віддалились праці. Стільки було чистого ідеалізму в їх змаганнях, стільки живого почуття любови до народу, таке шукання правди в житті! Але недовго довелось їм жити в рожевих мріях, – хтось із селян, яким вони раді були б і життя своє віддати, зробив донос на них, і всіх арештовано й одвезено до Петербурга” [5, 70].

Потрапивши за кордон, переживши особистісні труднощі та фактичний розпад сім’ї, вже в дуже похилому віці Русова все ж не полишає ниви суспільної праці, піднімаючи таким чином авторитет української нації в очах світової громадськості.

Розлука з Україною стала справжньою трагедією для цієї непересічної жінки. Роздумуючи над долями українства у чужих світах, Русова пише: “Життя виковувало наче два ріжні типи українців; обидва патріоти, але один вже пристосований до найтяжчих умов життя, навіть до спільної праці з найлютішим ворогом, а другий – ще зі старими традиціями, зі старим морально-політичним кредо, з яким він їде на евакуацію, на еміграцію, аби того кредо не зректися, не робити жадного компромісу з життям. Ці другі не миряться з тим брудом, який революція внесла в життя” [5, 208].

С. Русова вважалась однією із послідовних українських емансипанток. Проте вона сама ніколи не ідентифікувала себе із ідеологією фемінізму. І це явище теж надзвичайно типове для українського жіночого руху, який і до цього часу низка дослідників кваліфікують як такий, що насправді не має відношення до фемінізму ні як до ідеологічної течії, ні як до практики. Однак чимало інших впливових аналітиків підтримують концепцію М. Богачевської-Хомяк про так званий “український практичний фемінізм” як типове явище колоніальних країн, коли завдання загального визволення народу виходить на передній план. У щоденнику С. Русова зазначає: “Сучасний момент лік-

від еміграції вимагає з боку жіноц., якнайширшого єднання і праці з єдиною метою допомогти визволенню нашого народу на усіх теренах, де він живе” [5, 374].

І все ж, роздумуючи над власним життям і цінностями, вона визначається щодо тієї основної системи цінностей, які стали для неї найголовнішими. Русова пише: “Подобалась мені одна фраза Мас.(*Масарика*-І.Г.), яку він привів: “Я буду жити поки, доки буду корисний мойому народу”. Мабуть мені доведеться так сказати: “Я буду жити, поки з мене буде користь мойй родині!” [5, 270]. Сім’я і Батьківщина поєднувались у ціннісних домінантах цієї непересічної особистості в одне неподільне ціле: “Немає щастя поза сім’єю і поза батьківщиною, кожен – сиди у своєму гнізді, пускай коріння у рідну землю” [5, 422].

Відомо, що у національно-визвольних змаганнях українського народу початку та середини ХХ століття досить активну участь брали жінки. Вони очолювали громадські організації націоналістичного спрямування, були представницями українських інтересів на міжнародній арені, воювали в лавах ОУН-УПА. Чимало і тих, чиї імена і до цього часу залишаються невідомими. Проте саме завдяки такому жіноцтву в українській культурі витворився та продовжує функціонувати образ “Великої жінки”, “жінки-лицаря”, мужньої особистості “без страху та докору”. Безумовно, до цієї когорти можна із повним правом зарахувати і Софію Русову.

Українська інтелектуальна діаспора періоду до Другої світової війни активно готувалась до прийдешніх національно-визвольних змагань за свою втрачену Батьківщину. І тут не лише від чоловіцтва, але й від жінок очікувалась активна життєва позиція. В очікуванні катастрофи, битви й героїчного чину відмінності психіки, проблеми й потреби, визначені статтю, особистими уподобаннями тощо, неважливі. Під тягарем великого суспільного обов’язку жінка все ж мусить забути про власну сутність і збагнути “суворі і жорсткі вимоги, які той світ ставить до неї і до її родини”, – писала про той час інша видатна українка – Олена Теліга.

Таким чином, можна з повним правом стверджувати, що в Україні в період визвольної революції початку ХХ століття та

в період Другої світової війни, а також на еміграції існував розвинений жіночий громадський, культурницький та політичний рух націоналістичного спрямування. Проте з такою ж певністю можна стверджувати, що в межах цього руху не існували, вірніше, свідомо не виділялись саме жіночі проблеми, тобто проблеми жіночої емансипації. А існувала загальна ідеологічна установка на те, що із звільненням нації прийде звільнення жінки. Але це не означає, що українці не знали фемінізму. Його паростки, що вповні відповідали рівневі та активності західного фемінізму, були представлені такими іменами видатних українок, як О. Кобринська, Л. Українка, О. Кобилянська, М. Рудницька та ін.

У такий героїчний пафосний жіночий типаж звичайно не могли вписатись реальні жінки, які присвятили своє життя боротьбі за волю і долю України. Для жінки, яка вступала на шлях соціальної самореалізації, виникало чимало приватних проблем, що інколи ставали внутрішньо сімейною трагедією, причиною непорозуміння і неприйняття рідними її діяльності.

Так, фактично, склалась і доля Софії Русової. “І ось я сама – зв’язки з Юрою порвалися, матер. забезпечення не маю, на Олю надії не маю, а Україну можу лише оплакувати. На що ж жити? Купила ще одну порцію опіуму, щоб мати певний засіб покінчити це сумне непотрібне життя” [5, 299].

Особистісна ситуація поглиблювалась і загальними негараздами в житті емігрантської громади. “Не було ладу й у внутрішньому житті еміграції, – зазначає С. Русова. – Люди, відірвані від здорової, добровільної праці на рідному ґрунті, озлоблювались на свою долю й на все оточення, дихали зневірою й недовір’ям один до одного, і ніхто не був певний, що завтра його не приголомшать якоюсь образою, неправдою, підозрінням...”

Товариське й особисте життя почало занепадати. Жилось без натхнення, без любови, ширилась деморалізація. Самогубство стали частим явищем.

Від туберкульози вмирало багато людей, осирочуючи дітей. В еміграційних злиднях відійшли на той світ такі українські діячі, як Чикаленко, Маршинський, Сидоренко, поет Драган та інші. Тяжко було їх ховати. А політичний обрій не світ-

лішав. Еміграція стояла на трагічному розпутті. Не мала вона ані спільної, ясної політичної думки, ані волі до спільного великого діла, на яке себе призначала” [5, 238]. І в такій тяжкій атмосфері потрібно було віднайти внутрішні сили вже немолодій жінці, щоб продовжувати свою працю і боротьбу. Все це попри той факт, що такі жінки, як Софія Русова зовсім не з бронзи були зроблені.

У бронзовій постаті лицарки не може бути такого недоліку, як болючі переживання, непорозуміння із рідними, і найріднішими. Для багатьох освічених жінок того часу, які присвятили себе громадській роботі чи політиці, досить болючим було питання особистого щастя, материнства та взаємин із власними дітьми та чоловіком. Так, М. Богачевська-Хомяк слушно зазначає, що “ці жінки прагнули узгодити й гармонізувати материнський інстинкт – що часто обмежував і підривав потреби жіночої емансипації – з професійною та громадською працею. Це намагання неминуче й відчутно боляче врзалося в їхнє життя. Справа була не просто в кар’єрі – її можна було зректися. Покоління Рудницької, виховане з глибоким почуттям відповідальності перед народом, вважало громадську працю своїм обов’язком, органічним продовженням того ж материнства. Чоловіки ж, яких причаровували інтелігентність і дотеп, підсвідомо припускали, що дитина має задовольнити усі амбіції жінки”. І далі: “У листі до Софії Русової від 20 квітня 1930 р., обговорюючи справи міжнародного представництва України в жіночих організаціях та свою працю в Соїмі, М. Рудницька зізнавалася, що не раз задумувалася над одним пасажем із її писань: “...Мимоволі виникало питання, – писала Русова, – чи мала я право захоплюватись політичною діяльністю, коли вона мала неминуче привести до руїни родинного спокою. І життя моє постійно калічилося суперечкою між цими двома обов’язками: родина, діти, чоловік – всіх я їх кохала; а з другого боку – громада, рідний край. Нікому з жінок не бажаю такого роздвоєння, бо з цього виходить і погана праця, і страшенна драма в серці”. Ці слова часто зринали в пам’яті Рудницької. Вона відповідала Русовій контраргументом: “Я не вповні погоджуюся з останнім реченням. Чи не думаєте, що таке роздвоєння, таке завішен-

ня поміж двома життєвими сферами, двома протилежними інтересами збагачує нас та робить наше життя цінним і цікавим? Знаю лиш одно, що я однаково не могла б жити і без громадської праці, і без дитини, без особистого щастя” [6].

Проте не кожна жінка знаходила такий гармонійний шлях у власному житті. Постає питання власне жіночої емансипації та її ціни. Очевидно, відповідь не може бути однозначною. Зрештою, чи достатньо насправді жінці бути лише помічницею чоловіка в його боротьбі? Чи є її власний неповторний шлях? І зможе суспільство почути саме жіночий голос? Бо чоловікові таки не доводиться вирішувати питання вибору між приватним і суспільним. Суспільна роль чоловіка сприймається органічно і самодостатньою завжди. А між тим, жіночий досвід самоідентифікації, українізації може бути насправді неповторним та пізнавально цінним.

Цікавим є той факт, що ситуація з подібним ідейним наповненням, як виявляється, є типовою для країн, що звільняються від колоніальної залежності. У цьому плані показовою є, як не дивно, аналогія з Індією постколоніальної доби. Аналізуючи ситуацію, авторка повісті “Та, що груди дає” Магасвета Деві підводить читача до думки, що реальність вже не вписується в традицію. Не може залишатися країна, як і жінка, лише вічною молочною годувальницею для своїх та чужих дітей. Діти зрештою покидають її, як чоловіки, так і жінки. Вони йдуть іншим шляхом. Невістки старої годувальниці і дружини вигодованих нею чоловіків вже не хочуть повторювати її шлях – шлях традиційної жінки. Змінились умови життя, і сама дійсність вимагає нових ролей як для чоловіків, так і для жінок. Зрештою, за повістю стара годувальниця помирає самотньою від страшної хвороби – раку, що роз’їла її тіло, вкривши його страшними виразками та розкладаючи ще живу плоть.

Одна із найсерйозніших дослідниць постколоніалізму, власне, його засновниця поряд із Е.Саїдом, Г. Ч.Співак зазначає, що наш час несе в собі присуд старій Індії, Індії, що відходить. Співак пише, що сама стара годувальниця із повісті М. Деві напередодні смерті доходить висновку: великою матір’ю є “не та, що груди дає”. Якою ж є сучасна “Велика матір”? Питання для

Індії, описаної Магасветою Деві, залишається відкритим. На нього лише частково відповідає Г.Ч.Співак, аналізуючи шлях модерних трансформацій, що відбуваються вже у вільній країні. Вона доходить висновку, що нова реальність вимагає нової ролі Індії та жінки в ній [7].

Вочевидь, такий рецепт підходить і постколоніальній Україні.

На особливу увагу заслуговують дослідження біографій реальних українських жінок, які справді всім своїм життям підпадають під тип жінки-лицаря, Великої жінки, але залишилися недооціненими в історії. До таких відноситься й ім'я Софії Русової.

Отже, дослідження історичних жіночих постатей потребує пильної уваги не лише до героїчного вчинку в житті жінки, а і до вивчення її біографії в цілості. Лише тоді ми матимемо дійсну історію і культурного героя з “людським обличчям”. Постає на постаменті ніколи не зможе викликати такої зацікавленості, як жива особистість в цілості її проявів, проблем, жадань, надій та суспільному прояві.

ЛІТЕРАТУРА:

1. Грабовська І. Національні міфи в контексті сучасних українських реалій (філософсько-світоглядний аналіз). Монографія. – Ніжин: Вид-во НДУ ім. М. Гоголя, ДС Міланік, 2007. -141 с.

2. Див. напр.: Богачевська-Хомяк М. Білим по-білому: Жінки в громадському житті України. 1884-1939. – К.: Либідь, 1995; Брайтон В. Политическая теория феминизма. – М.: Идея-Пресс, 2001; Женщины, познание и реальность. Исследования по феминистской философии. – М.: Росспэн, 2005; Braidotti R. Nomadic Subjects: Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory. – New York: Columbia University Press, 1994.

3. Див. напр.: Гай М. Українська жінка в ОУН і УПА // Гомін України'96. Альманах. – Торонто. Онтаріо. Канада, 1996. – С.170 – 175; Гундорова Т. Кітч і Література. Травестії. – К.: Факт, 2008; Грабовська І. Україна як метафізична реальність: [монографія]. – К.: Стилос, 2000; Грабовська І., Кобелянська Л. Ladies first: Феномен жіночого політичного лідерства в Україні / За ред. І. Грабовської. – К.: К.І.С., 2007; Забужко О. Жінка-автор у колоніальній культурі, або знадоба до української гендерної міфології // Хроніки від Фор-тінбраса. Вибрана есеїстика 90-х. – К.: Факт, 1999. – С. 152 – 193; Жеребкіна І. Женское политическое бессознательное. Проблема

гендера и женское движение в Украине. – Харьков, 1997; Кісь О. Жінка в традиційній українській культурі (друга половина ХІХ-початок ХХ ст.) – Львів: Інститут народознавства НАН України, 2008; Кісь О. Бунтівна наука. Феміністська парадигма в культурній та соціальній антропології (західний досвід) // Сучасність. – № 10. – К., 2008. – С. 43 – 51; Сенік І. В пошану українським жінкам // Новий шлях. Український тижневик. – Др. і накл. “Нового шляху”, Торонто, Канада, 1993. – С. 103 – 104.

4. Богачевська-Хомяк М. Білим по білому: Жінки в громадському житті України, 1884 – 1939. – К.: Либідь, 1995. – 424 с.

5. Русова С. Мемуари. Щоденник. – К.: Поліграфкнига, 2004. – 544 с.

6. Богачевська-Хомяк М. Мілена Рудницька // Українки в історії. – К.: Либідь, 2004. – С. 124 – 129.

7. Співак Г. Ч. В інших світах. – К.: Вид. дім “Всесвіт”, 2006. – 480 с.

УДК 477.323.1

Наталія Громакова

ІДЕНТИЧНІСТЬ ЯК СКЛАДОВА УКРАЇНСЬКОГО МОДЕРНІЗАЦІЙНОГО ПРОЕКТУ

У статті розглядаються проблеми формування нової ідентичності в умовах вітчизняних суспільних трансформацій на рубежі ХХ-ХХІ ст. Досліджуються різні підходи у визначенні сутності ідентичності, з'ясовується її роль у суспільних трансформаціях, ставлення до проблем ідентичності сучасної української молоді.

Ключові слова: ідентичність, національна ідентичність, модернізаційний проект, національна солідарність.

Gromakova N. Identity as component of Ukrainian project of modernization.

This article deals with the problems of formation of the new identity within modern Ukrainian social transformations at the border of the XX-XXI cent. The different approaches to the studies of the identity are investigated, the role of identity in the social transformations are analyzed, the attitude to the problems of identity of the modern Ukrainian young people is studied.

Key words: identity, national identity, modernization's project, national solidarity.

Громакова Н. Идентичность как составляющая украинского модернизационного проекта.

В статье рассматриваются проблемы формирования новой идентичности в условиях отечественных общественных трансформаций на рубеже ХХ-ХХІ вв. Анализируются различные подходы к изучению сущности идентичности, определяется ее роль в общественных трансформациях, отношение к проблемам идентичности современной украинской молодежи.

Ключевые слова: идентичность, национальная идентичность, модернизационный проект, национальная солидарность.

На рубежі третього тисячоліття проблема ідентичності перетворилася на одну із засадничих проблем виживання людства в умовах глобалізації. Реальність довела, що неможливо жити в сучасному світі, перебуваючи водночас осторонь тенденцій, що визначають як глобальний, так і локальний рівні суспільного поступу. Особливого значення проблема ідентичності набуває в контексті дискурсу про подальшу долю цивілізацій, що визначає наукову парадигму сучасної західної гуманітаристики й антропології^{1*}.

Що ж таке ідентичність? Які її складові? Наскільки важливу роль вона відіграє у житті людини як суб'єкта суспільних процесів? У чому полягає специфіка української ідентичності в контексті вітчизняного історичного поступу?

Пошук відповідей на ці питання необхідно розпочати із з'ясування дефініцій. У науковій та науково-публіцистичній літературі зустрічаємо багато визначень і характеристик поняття “ідентичність”. Зупинимось лише на тих, які використовували у цій статті. Так, відома сучасна польська дослідниця О. Гнатюк розглядає ідентичність як певний конструкт і своєрідний синтез культурної та національної “тожсамості” (sameness). На її думку, “члени культурної спільноти конструюють свою ідентичність, спираючись на зумовлені культурою ідеї, символи, коди і знаки” (йдеться про культурну ідентичність). Що ж до національної ідентичності, її “конструюють, покликаючись на ідеї, символи, коди та знаки, що їм надають політичного значення і що їх саме так сприймають члени тієї спільноти”. Зверхньою вартістю культурної ідентичності виступає “спільнота, оперта на культурі, а для національної ідентичності таку роль відіграє політична спільнота, яка прагне здобути суверенний статус або вже його здобула” [1, 58-59].

Визнаний авторитет у царині дослідження ідентичностей Е. Сміт розуміє ідентичність передусім в національному

^{1*} Див. праці Гнатюк О. Прощання з імперією. Українські дискусії про ідентичність. – К., 2005; Гелнер Е. Нації та націоналізм. Націоналізм. – К., 2003; Дейвіс Н. Європа. Історія. – К., 2000; Саїд Е. Орієнталізм. – К., 2001; Сміт Е. Національна ідентичність. – К., 1994; Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. – М., 2003 та ін.

контексті, визначаючи її як сукупність історичної території, спільних історичної пам’яті та міфів, масової “громадської культури”, визнання населенням єдиних юридичних прав та обов’язків для всіх членів даної спільноти, спільних економічних зв’язків тощо [6, 24].

Він стверджує, що національна ідентичність має абстрактну природу, привласнюючи елементи інших видів колективної ідентичності. “Національна ідентичність за своєю суттю багатовимірною, її ніколи не можна звести до єдиного елемента — на таке неспроможні навіть окремі націоналістичні фракції, — її не можна легко або швидко прищепити населенню з допомогою штучних засобів” [6, 25].

Е. Сміт підкреслює, що “чуття національної ідентичності стає могутнім засобом самовизначення й самоорієнтації індивіда у світі крізь призму колективної особистості та своєї самобутньої культури. Саме завдяки спільній неповторній культурі ми спроможні дізнатися, “хто ми такі” в сучасному світі. Наново відкривши ту культуру, ми “наново відкриваємо” себе, своє “автентичне Я” — або ж принаймні саме так видається багатьом зневіреним і дезорієнтованим індивідам, яким судилось змагатися з надміру мінливим і непевним сучасним світом [6, 27].

Досить цікавий підхід, на наш погляд, до визначення сутності ідентичностей містять праці С. Хантінгтона. У своїй статті “Столкновение цивилизаций” С. Хантінгтон розглядає процес ідентифікації у контексті дослідження цивілізаційних відмінностей, водночас стверджуючи, що цивілізація — це найширший рівень культурної ідентичності людей. Власне, наявність спільних рис об’єктивного (мова, історія, релігія, звичаї, інститути) та суб’єктивного порядку (самоідентифікація людей) і визначають зміст і характер певної цивілізації [10]. Він підкреслює дуалістичний характер ідентичності: “Определяя собственную идентичность в этнических или религиозных терминах, люди склонны рассматривать отношения между собой и людьми другой этнической принадлежности и конфессии как отношения “мы” и “они” [10].

Сучасний вітчизняний теоретик націоналізму Г. Касьянов характеризує національну свідомість, або ідентичність, як “на-

самперед *уявлення про себе*, як про *національну* спільноту, про *націю*. Коли особистість вважає себе частиною такої спільноти й усвідомлює особливі відмінні риси даної спільноти, можна стверджувати факт існування національної свідомості (ідентичності). Тут ідеться не лише про відокремлення “ми” від “не ми”. Він стверджує, що національна свідомість набагато складніший феномен [3, 284].

Спробу комплексного аналізу змісту та сутності ідентичності здійснено, на наш погляд, у статті Т. Саніної “Дослідження національної та етнічної ідентичності: теоретичний огляд”. Дослідниця проаналізувала різні підходи до визначення ідентичності, розрізняючи її груповий та індивідуальний рівні. Це дозволило їй, своєю чергою, стверджувати, що “ідентичність постає як результат або, краще сказати, стан процесу ідентифікації на певний момент часу, який полягає в усвідомленні індивідом, з одного боку, своєї індивідуальної неповторності, а з іншого – своєї схожості із членами групи, належності на основі спільних цілей, цінностей та поглядів у рамках внутрішньо групової та міжгрупової взаємодії” [5, 23]. Т. Саніна на основі порівняння етнічної та національної ідентичностей визначила їх спільні риси та відмінності, охарактеризувала структурні компоненти ідентичності і дійшла висновку, що “національна ідентичність – це та сама етнічна ідентичність,.. до якої додається усвідомлення спільності політичних інтересів”. Якщо нація є суто політичним об’єднанням, вона є симбіозом усвідомлення спільності політичних інтересів членами нації та національної культури (яка включає в себе політичну культуру та універсальну культуру спілкування між етнічними групами, що становлять націю) [5, 25].

Аналізуючи проблеми ідентифікації українського соціуму, О. Романуха визначає її роль: “ідентифікація дозволяє людині гармонійно влитися до певної спільноти, відчути себе її частиною, сформувані почуття відповідальності перед нею” [4, 82]. Він характеризує різні рівні та види ідентичностей, поширених у сучасній Україні – національну, політичну, релігійну, територіальну, культурну, історичну, мовну тощо. Дослідник доходить висновку, що говорити сьогодні про єдність українського

суспільства можна з певною долею умовності. Процес розбудови незалежної Української держави зумовив суттєву трансформацію ідентичностей, сформованих у процесі попереднього історичного поступу нашого народу. Але, разом з тим, він визначив і певні вектори подальшої ідентифікації українського суспільства [4, 88].

На комплексному характері феномену ідентичності наголошує С. Терно Він зауважує: “ідентичність – це явище, яке може містити кілька рівнів. Національна ідентичність може включати в себе й регіональну, й етнічну, й локальну ідентичність” [7, 4]. Дослідник розглядає проблеми формування ідентичності в контексті поєднання та взаємодоповнення національної ідентичності та культурної різноманітності як невід’ємної риси українського сьогодення. Підкреслюючи суспільну значущість прищеплення молодому поколінню національної ідентичності, він наголошує на необхідності уникати “культурного імперіалізму” (тобто способу споглядання світу лише очима власної культури)” [7, 8].

Отже, підсумовуючи все вищезазначене, можна дійти висновку про те, що проблеми визначення сутності ідентичності як структурного елементу процесу соціалізації отримали належну увагу як у працях представників західного суспільствознавства, так і вітчизняних дослідників. Серед розмаїття концепцій домінуючим є націоцентричний підхід, згідно з яким ідентичність розглядається передусім у контексті націогенези. Разом з тим підкреслюється динамічний характер ідентичності, її зумовленість зовнішніми чинниками.

Оскільки метою цієї статті є дослідження ідентичності як складової українського модернізаційного проекту, необхідно визначити зміст поняття “український модернізаційний проект”.

Процес розбудови власної суверенної держави, започаткований 1991 року, актуалізував проблему структурної трансформації моделей української ідентичності. Наше суспільство опинилося на своєрідному роздоріжжі: з одного боку, – початок етноренесансу, зумовленого зростанням української національної свідомості наприкінці ХХ ст., лібералізацією суспільно-політичного життя, розпадом радянської тоталітарної системи, а з іншого, – необхідність адаптуватися до викли-

ків глобалізації, що впливають на всі сфери життя суспільства, мають політичний, економічний, соціальний та культурологічний виміри [8, 16].

Виходом з цієї ситуації стала реалізація українського модернізаційного проекту, що передбачав не лише інституційні зміни в державотворчій площині, але й глибоку структурну трансформацію всього суспільства в цілому. Першим кроком на цьому шляху можна вважати висунення питання “Що таке Україна?”, тобто питання, нерозривно пов’язаного з пошуком нової моделі ідентичності, що відповідатиме вимогам часу. Водночас цей пошук багаторазово ускладнений, насамперед на цивілізаційному рівні.

В одному зі своїх інтерв’ю відомий сучасний історик Я. Грицак наголошував: “Україна як країна, як цивілізація, як народ утворилася на стику двох цивілізацій – це симбіоз східнохристиянської і західно-християнської. Завдяки цьому ми мусимо переходити через драматичне, часом конфліктне запозичення певних елементів візантійської і католицької традиції. Тобто Україна є синтезом візантійської й католицької традицій. Україна – найреформованіша, найпрозахідніша східнохристиянська цивілізація. Україна – це модерний продукт” [2].

З іншого боку, глобалізаційні виклики початку третього тисячоліття заактуалізували необхідність прискорення економічної модернізації та соціальних трансформацій в Україні. Складність ситуації полягає в тому, що ці два процеси взаємопов’язані та взаємозумовлені. Досягнення позитивних результатів економічної модернізації неможливе без кардинальних змін у соціальній сфері, і навпаки. Гарантом цієї модернізації повинна виступити держава, роль якої також суттєво трансформувалася останнім часом.

В українській свідомості національна держава традиційно виступала як гарант в першу чергу етнічного буття українців, як мрія, з реалізацією якої пов’язували свої сподівання багато поколінь борців за незалежну Україну. І хоча, як будь-яка мрія, вона не мала чітко визначених обрисів, втім головною залишалась ідея суверенної незалежної Української держави. Події 1991 р. перетворили мрію на реальність, але водночас зумовили необхідність розробки нового національного проекту. Цей

проект мав акумулювати весь попередній досвід державотворення. Втім цього виявилось замало. Реалії вимагали пошуку нових моделей соціально-економічного розвитку, нових парадигм суспільної трансформації.

Останні дев'ятнадцять років довели, що Україна прагне знайти “своє місце під сонцем”, вибудовуючи стосунки з іншими країнами як рівноправний суб'єкт міжнародних відносин. Разом з тим, з усією очевидністю постала проблема відсутності національної солідарності як головного гальмівного чинника на шляху реалізації будь-яких модернізаційних проектів. На думку М. Поповича, реальність національного проекту визначають шляхи досягнення національної солідарності [9]. Визнаючи наявність розколу між Сходом і Заходом України, він вважає, що “в умовах українського сьогодення досягнення національної солідарності має відбуватися через економічні і політичні кроки, через ліквідацію протистояння південно-східного індустріалізму з тим, на чому базується північно-західний регіон – село плюс інтелект. Якщо ми це протистояння не ліквідуємо, на нас чекає соціокультурна катастрофа. Бо Україна так чи інакше, з урахуванням викликів XXI століття, має переходити від індустріального суспільства до інформаційного...” [9].

Характеризуючи ситуацію навколо сучасної української ідентичності, М. Попович зазначає: “...я переконаний, що немає рубежів, які б навпіл розділили Україну. Цей рубіж, який є, – не стільки культурний, скільки економічний. І він дійсно розділяє людей. Але він виділяє людей материкової, наддніпрянської України тим, що для людей зі східних регіонів нашої держави мало що говорить слово “Україна”, їх воно не так зачіпає, не несе всіх отих культурних, історичних і ментальних смислів, як для мешканців центральних і західних регіонів”. Виходом з цієї ситуації і українською перспективою він вважає розробку цілісного національного проекту, спрямованого на розбудову справжньої національної держави, фундаментом якої має стати національна солідарність [9].

Мусимо констатувати, на жаль, що сучасна суспільно-політична ситуація в країні ніяк не сприяє досягненню національної солідарності. Перебуваючи з 2004 р. у стані перманент-

ного виборчого синдрому, населення як об'єкт реалізації політ-технологій постійно повинно визначатися з власною ідентичністю – політичною, етноконфесійною, територіальною, локальною тощо. За умов відсутності загальнонаціональних цінностей і орієнтирів процес відповідної самоідентифікації часто призводить до конфліктних ситуацій, навіть на рівні сім'ї. У цьому контексті, а також в умовах втрати довіри населення до влади часто процес ідентифікації набуває негативного характеру, перетворюючись на тотальне заперечення всіх можливих варіантів. Відповідно, така ситуація сприяє зменшенню шансів на досягнення позитивного результату в реалізації українсько-модернізаційного проекту.

З іншого боку, спілкуючись постійно зі студентською аудиторією, хотілося б відзначити живий інтерес української молоді до проблем ідентичності. Власне ці питання, пов'язані з цими проблемами, визначенням її рівнів та структурних складових, є сьогодні одними з пріоритетних для молодого покоління нарівні з проблемами соціальної та професійної адаптації. Досвід показує, що студентська аудиторія завжди активно залучається до дискусій про ідентичність. Варто зазначити, що більшість молодих людей, визначаючи “рецепт” української ідентичності, пріоритетного значення надають власне таким її складовим, як мова, релігія, культура, історія, традиції тощо. Разом з тим, сьогодні ідентичність сприймається ними і як багатовимірне явище, що уособлює синтез локального (“я з села Черкаської області”, “ми з Тернопільщини” тощо), регіонального (“ми зі Сходу”, “ми із Західної України”) та загальнонаціонального рівнів ідентичностей (“ми – українці”). Водночас зауважимо, що сприйняття молоддю своєї ідентичності має відтінок споживачьких настроїв. Дуже часто можна почути, що “держава не дає молодим людям житла”, “держава платить мізерні гроші” тощо^{2*}. Цей соціальний песимізм свідчить про етноцентричні акценти у сприйнятті власної ідентичності, з одного боку, і про необхідність суттєвої модернізації соціальної політики держави – з іншого.

^{2*} Згадана студентська аудиторія складалася з майбутніх фахівців в галузі права, економіки, фінансів.

Отже, підсумовуючи все вищезазначене, хочемо зауважити, що проблеми ідентичності є особливо актуальними на початку ХХІ ст., часто набуваючи загальноцивілізаційного характеру. Це зумовило зростання інтересу серед науковців, і як результат – формування нового гуманітарного дискурсу. В межах останнього виокремлюються різні концепції та підходи щодо визначення змісту та сутності такого складного конструкту, яким є сьогодні ідентичність.

В українському варіанті трансформація ідентичності нерозривно пов'язана з процесом державотворення, що дозволяє говорити про український модернізаційний проект. Фундаментальними засадами реалізації цього проекту повинні стати нова українська ідентичність як синтез етнокультурних та загальнолюдських цінностей, опертий на національну солідарність і порозуміння між представниками різних групових ідентичностей. Як слушно зауважував Я. Грицак, “мусить статися щось значне: шлях від культури до економіки. Мають відбутися великі структурні зміни, стратегічні розв'язки. Потрібно йти на компроміси всередині держави, але ці компроміси неможливі без розуміння нашої історії, наших традицій” [2].

ЛІТЕРАТУРА:

1. Гнатюк О. Прощання з імперією. Українські дискусії про ідентичність. – К., 2005.

2. Україна – це модерний продукт. Інтерв'ю з Я. Грицаком // За матеріалами Інтернет-ресурсу: <http://www.ut.net.ua/art/166/0/292>.

3. Касьянов Г. Теорії нації та націоналізму: Монографія – К., 1999. 352 с. // За матеріалами Інтернет-ресурсу: <http://izbornyk.org.ua/kasian/kas.htm>

4. Романуха О. М. Проблеми ідентифікації українського суспільства // Наука. Релігія. Суспільство. – 2009. – № 2. – С. 82-88.

5. Саніна Т. О. Дослідження національної та етнічної ідентичності: теоретичний огляд // За матеріалами Інтернет-ресурсу: http://www.library.ukma.kiev.ua/e-lib/NZ/NZV46_2005_sociol/04_sanina_to.pdf.

6. Сміт Ентоні Д. Національна ідентичність. – К., 1994. – 224 с. // За матеріалами Інтернет-ресурсу: <http://litopys.org.ua/smith/smi02.htm>

7. Терно С. Як знайти виважений спосіб викладання національної ідентичності та культурної різноманітності в шкільному курсі історії? // Історія в школах України. – 2009. – № 1-2. – С. 4-8.

8. Терно С. Полікультурна освіта: чи потрібна вона Україні? // Історія в школах України. – 2008. – № 9. – С. 15-20.

9. Україна не здатна чути себе саму. Інтерв'ю з М. Поповичем // За матеріалами Інтернет-ресурсу: <http://www.religion.in.ua/main/interview>.

10. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций?// За матеріалами Інтернет-ресурсу: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/History/Article/HanStolk.php

УДК 165.6

Ірина Лященко

ПРОЯВИ НАЦІОНАЛЬНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ В СУЧАСНІЙ УКРАЇНСЬКІЙ МАСОВІЙ ТА ЕЛІТАРНІЙ МУЗИЧНІЙ КУЛЬТУРІ

У доповіді визначаються основні прояви національної ідентичності в елітарній та масовій музичній культурі сучасної України. На основі аналізу деяких творів сучасних українських композиторів здійснена спроба поглибити зміст поняття “національна ідентичність” та окреслити критерії її проявів в галузі музичної культури.

Ключові слова: сучасна музична культура, традиційність, національна ідентичність.

Lyaschenko I. The manifestations of national identity in contemporary Ukrainian mass and elite music culture.

The principal manifestations of national identification in mass and elite music culture of the modern Ukraine are examined in the report. On the basis of analysis of some works of the modern Ukrainian composers an attempt to deepen maintenance of concept of national identification and designate principles of its manifestations in the district of the music culture is done.

Key words: modern musical culture, traditionality, national identity.

Лященко И. Проявления национальной идентичности в современной украинской массовой и элитарной музыкальной культуре.

В докладе определяются основные проявления национальной идентичности в элитарной и массовой музыкальной культуре современной Украины. На основе анализа некоторых произведений современных украинских композиторов сделана попытка углубить содержание понятия “национальная идентичность” и обозначить критерии ее проявлений в области музыкальной культуры.

Ключевые слова: современная музыкальная культура, традиционность, национальная идентичность.

1. Фундаментальні трансформації всіх без винятків соціальних вимірів сучасного світу сьогодні особливо болюче впливають на людину як особистість. Серед численних проблем сучасної людини увага представників соціально-філософської думки все більше приділяється проблемі ідентичності. В межах цієї роботи розглядається передусім національний аспект названої проблеми.

2. Культура як багатовимірна система, створена людиною і спрямована на людину, вибудовується спираючись (серед інших чинників) на діалектичне співіснування традиції та новаторства, які можна трактувати в найрізноманітніших ракурсах. Проблема національної ідентичності сучасної людини, на нашу думку, певною мірою поєднуючи традиційне і новаторське, передусім виступає як фундаментальний соціально-філософський механізм, що уособлює сталість духовних надбань людства, створених протягом століть. А отже, у контексті сучасної кризи ідентичності наріжні принципи, характерні особливості національної культури можуть виступати як важливі духовні орієнтири для людини та людства в цілому.

3. Осягнення процесу національного самопізнання особистості, на нашу думку, можливе через усвідомлення сутності та схеми взаємодії деяких його вихідних принципів. Серед них пропонуємо виділити такі: цілісність, спадковість, ґрунтовність, стабільність (стійкість, сталість) складових, творчість, колективність, символізм, репрезентативність. Їх короткій характеристиці присвячено частину даної роботи.

4. У багатошаровій структурі музичної культури сучасності деякі тенденції, що з'явилися та розвивалися протягом минулого століття, залишаються певною мірою актуальними. Так, вивчення в минулому столітті масової та елітарної музичної культур в контексті соціуму не є закритим і сьогодні, адже багато аспектів цієї проблематики не вирішені донині. У цій роботі зроблено спробу дослідити деякі прояви національної ідентичності в українській сучасній масовій та елітарній музиці. Для цього дослідження пропонується застосувати певні категорії, а саме:

– **опора на фольклор** (розглядаємо та порівнюємо симп-

томатичні приклади використання сюжетів, жанрового кола, основ музичної мови, символів та образів народної міфології);

– **використання рідної мови** (важливим є відношення митців двох названих музичних культурних пластів до значення мови як символу та основи визначення нації);

– **значення творчого начала як основи створення нового** (досліджується прояви в сучасній музичній культурі принципу імпровізації як основи української народної творчості);

– **роль традиції** (українська музична культура спирається на міцні традиційні основи, що сформувалися протягом багатьох століть і стали уособленням національного мислення, – колективність створення і виконання музичних зразків; усна традиція передачі накопиченого музичного досвіду; “непрофесіоналізм” творців та виконавців; ліризм як один із характерних принципів музичного мислення нашого народу тощо).

5. Спостереження за масовою та елітарною музичними культурами сучасної України дозволяють дійти висновку, що, незважаючи на принципову відмінність низки їх сутнісних характеристик, вони демонструють справжню зацікавленість у найкращих музичних традиціях нашої нації, хоча і кожна своїм оригінальним способом. Масова і елітарна музика рівною мірою в непростій сучасній соціокультурній ситуації виборюють не тільки своє право на існування, але й ведуть “війну без переможця”, головним трофеєм якої виступає прихильність публіки, маси.

УДК 141.201.2 (045)

Олена Попова

**СУЧАСНА УКРАЇНСЬКА ІДЕНТИЧНІСТЬ:
ДИЛЕМА СОБОРНІСТІ ТА ІНДИВІДУАЦІЇ**

У статті розглядається проблема впливу постмодерністських вартостей на українську національну ідентичність; розкривається сутність феномена індивідуації; аналізуються деякі “контури” українських реалій та окреслюються можливі шляхи ідентифікаційних процесів в Україні.

Ключові слова: ідентичність, постмодерн, індивідуація.

Popova O. Contemporary Ukrainian identity: the dilemma of conciliarity and individuation

The article deals with the problem of the influence of postmodernist values on the Ukrainian national identity and on the European identity formation; it reveals the essence of the phenomenon of individuation; some “contours” of the Ukrainian realities are analyzed and it is underlined possible ways of identification processes to Ukraine.

Key words: identity, postmodern, individuation.

Попова Е. Современная украинская идентичность: дилемма соборности и индивидуации.

В статье рассматривается проблема влияния постмодернистских ценностей на украинскую национальную идентичность; раскрывается сущность феномена индивидуации; анализируются некоторые “контуры” украинских реалий и указывается на возможные пути идентификационных процессов в Украине.

Ключевые слова: идентичность, постмодерн, индивидуация.

Коли в першій половині 1990-х років російські соціологи шукали відповіді на запитання, чи йде формування ідентичності росіян в напрямку постмодерних цінностей, вони не знаходили підстав для позитивної відповіді. Керівник проекту “Соціальна ідентифікація личности” і президент Соціологічної

асоціації Росії В. Ядов писав тоді, що всі умови для формування постмодерної ідентичності набувають знаку мінус у російському контексті [1, 26]. Так, розмаїття шляхів у житті не означає нічого гарного в Росії, бо там поле можливостей звужується через бідність аж до двох альтернатив – назад, до соціалістичної економіки, або вперед – до ринку. Невизначеність у ціннісних орієнтаціях, яка з’являється через відсутність загальних авторитетів у Росії, призводить тільки до аномії. Поширення ж масового виробництва та експансія ЗМІ призводить лише до популяризації найнижчих, спрощених стандартів. Зважаючи на панування в українському медійному просторі російських та західних інформаційних продуктів, зазначимо, що це зауваження повною мірою стосується і нашої країни.

Теоретики постмодерну стверджують, що існує спільна для модерних і постмодерних часів тенденція зростаючої індивідуалізації життя. Американський соціолог Р. Інглехарт називав це індивідуацією (individuation): визволення індивіду з-під влади не тільки релігії, але й держави, зростання пошани до людської гідності, щораз більший акцент на індивідуальну свободу й повагу до іншого стилю життя. Індивідуація – це нібито єдиний проект, до якого прийдуть з часом усі країни, які крокують шляхом прогресу [2, 46]. Інші теорії, проте, наголошують на тому, що поділ культур на колективістські та індивідуалістичні є сталим, оскільки індивідуалістичний проект не є єдиним – на Сході поширеними є колективістські моделі, де інтереси групи є первинними щодо потреб індивіда. Новітні дослідження показують, що індивідуалістична формула навіть не є єдиною формулою успіху для всіх суспільств. Відомий американський вчений-футуролог Ф. Фукуяма навіть наголошує на тому, що вона може стати формулою поразки, якщо вилетється у занепад соціального капіталу, міжособистісної довіри так, як це може статися у країні з традиційно високим рівнем індивідуалізації – США [3, 12].

До якої моделі тяжіє українська ідентичність? Націоналістично налаштовані історики і філософи, наприклад, В. Липинський, вважали, що українців від росіян відрізняють більш індивідуалістичні настанови, слабша державна свідомість і силь-

ніші демократичні традиції, що походить від віче часів Київської Русі та структури правління у козацькому Гетьманаті [4, 56]. Непомірно жорстокіші у порівнянні з Росією репресії в Україні, які знадобилися Сталіну, щоб впровадити колективізацію, є чи не найкращим тому доказом.

Проте 70 років радянського режиму не могли не накладати свого відбитку на суспільну свідомість, нівелюючи до певної міри відмінності між ментальністю радянських народів. Спостереження над пострадянським періодом змусили науковців говорити про виникнення якоїсь третьої моделі: і не демократичної індивідуалізації, і не авторитарного колективізму. Польський соціальний психолог, Януш Рейковський називає цей вид ціннісних настанов зазіхальним егоїзмом (*egoismroszczeniowy*), що означає “хижацький” егоїзм, поєднаний з очікуванням опіки від держави без усвідомлення своєї відповідальності перед нею. Можна, проте, тлумачити це як невдалу спробу індивідуалізації колективістських за своєю культурою суспільств [5, 46].

Знаходячи у переліку рис української ментальності, який надає політолог Володимир Вітковський, наприклад, консерватизм, непорядність, авторитарне мислення, зневагу до честот людини і обожнювання влади, високу корупційну готовність і правовий нігілізм [6, 2], не можна, певною мірою, не погодитись з ним. Тобто у цій інтерпретації в Україні не здійснився не лише постмодерний, але й модерний проект. Однак це загрожує втягуванням у нескінченну дискусію з приводу того, хто з нас кращий – вони чи ми, індивідуалістична Західна, чи колективістська Східна культура. Культурна асиміляція є справою складною. Ця істина добре відома людям з досвідом еміграції: набагато простіше жити в культурі, де багато речей є з дитинства знайомими і зрозумілими. Доцільнішим є аналіз того, чи ті форми ідентичності, що їх напрацьовано на Заході, притаманні українцям, чи вирішують вони проблеми формування сучасної толерантної і гнучкої особистості.

Чи є якісь перспективи формування постмодерної ідентичності в Україні? Можна сказати, що ідентичність українців завдяки історії вже є досить пластичною, або, як називають її за-

хідні теоретики, “ситуативною”. “Ситуативна”, або “множинна”, лояльність має місце тоді, коли люди апелюють то до тієї, то до іншої національної ідентичності залежно від обставин. Так, козацька старшина та частина малоросійської інтелігенції прагнула довести свою належність до російського дворянства. Але, як вважають деякі українські історики, це не було виявом “русифікації”, або зради, як би було визначено з позиції “твердої” ідентичності, а лише наслідком “природної” ієрархії множинних лояльностей. З іншого боку, слабкість державної свідомості є запорукою того, що затирання кордонів пройде відносно безконфліктно.

Узагальнюючи, можна сказати, що певні перспективи формування постмодерної ідентичності в українців все ж таки існують. Проблема передусім полягає у труднощах винайдення таких форм понаднаціональних чи національних спільнот, які відповідали б незакоріненій, плинній і відкритій особистості як на Заході, так і на Сході. Національні інтереси і національна ідентичність є дуже живучими, і досвід глобалізації та денаціоналізації доводить це краще, ніж будь-що інше.

У умовах глобалізації та мультикультуризації проблема формування національної ідентичності українців набуває особливої актуальності. Причому саме поняття національної ідентичності згідно із сучасними реаліями має, безумовно, два аспекти. По-перше, йдеться про етнічну націю; по-друге – про націю громадянську (політичну). У першому випадку маємо справу, як уже йшлося, з питомою беззаперечною ідентичністю, адже етнос – дополітична спільнота, об’єднана походженням своїх членів. На жаль, для українців національна тотожність через їхнє колоніальне становище перестала бути беззаперечною ідентичністю. У цьому сенсі варто сказати, що лише “переселення” українця (у тому числі й поросійщеного) в український дискурсивний світ може відкрити йому шлях до її формування й зміцнення.

Не менш важливим є формування нації українських громадян і громадянської національної ідентичності. У цьому розумінні з різноетнічних, чужих одна одній осіб ще необхідно створити громадянську спільноту. Зрештою, ще Ю. Габермас

встановив, що для національної держави є головною категорія етнічної солідарності, а для мультинаціональної республіки актуальності набуває категорія соціальної справедливості [7, 61]. Для утворення єдиної спільноти громадянам треба запропонувати надетнічні вартості, які лежать у площині добробуту, рівня життя, соціальної справедливості й соціального захисту, демократичних і моральних цінностей, дотримання прав людини, екологічної безпеки, нарешті, просто авторитету своєї країни. Це й стало підґрунтям для об'єднання громадян у переселенських державах типу США, Канади, Австралії. Зрештою, ще Хосе Ортега-і-Гассет висловив думку, що для нації важливіше мати не стільки спільне минуле, скільки спільне майбутнє, тобто перспективу розбудови спільного життя в соціальному довіклі.

Українці стоять перед проблемою одночасно розв'язувати як перше, так і друге завдання. Їх спільність полягає в тому, що як етнічна, так і політична солідарність передбачає міцний комунікативний зв'язок між частинами спільноти.

За роки незалежності в Українській державі так і не сформувалася чітка, єдина національна (причому як етнічна, так і громадянська) ідентичність. Надії на її появу пов'язувалися з Майданом 2004 року, але політичні події, які відбулися потім, так і залишили нашу країну у стані культурно розколотої держави. Те, що Україна залишається єдиною, здатна самостійно обирати свій шлях і відстоювати свій вибір на Майдані, боротися за створення нової модерної європейської держави, вказує на можливі перспективи формування нової сучасної ідентичності, в якій би органічно поєднувалися й національна самотождність, й індивідуальна самість.

Опинившись на перехресті світових доріг, Україна шукає свою ідентичність, своє місце у світі, і уже слід визнати, що вона є ідеальним прикладом перехідного суспільства. Декого непокоїть це бурлескне перевдягання і принципова невизначеність. Українцям намагаються прищепити “єдиноправильну” і однозначну ідентичність.

В українській дискусії про ідентичність на початку XXI сторіччя з'явилося кілька дискурсів-конкурентів, відмінних

один від одного поглядами на минуле і сприйняттям сьогодення, використовуваними символами, традицією, історичною пам'яттю, врешті, цінностями, до яких апелюють учасники дискусії. У сучасній Україні паралельно функціонує декілька проектів культурної ідентичності. Перший проект визнає доконечну потребу в модернізації й орієнтується на західноєвропейську культуру. Другий, традиціоналістський проект, що постав серед незалежних інтелектуалів, спочатку не мав великого впливу; його творці апелювали до більш ранніх, домодерних часів, шукаючи там зразки для конструювання тожсамості, конкурентної щодо ідентичності радянської. І нарешті, третій пострадянський проект – це проект, що консолідує громадян, спираючись на історичну пам'ять і культуру, яка була підґрунтям радянської ідентичності в її квазіавтономному українському варіанті. Який з цих дискурсів-конкурентів стане пануючим, залежить не тільки від об'єктивних чинників, але і від свідомих дій володарів думок і почуттів нашої нації.

Як вважають сучасні американські дослідники Андреас Умланд та Інгмар Бредіс, Україна є поки єдиною республікою (з тих, що 1922 року утворили СРСР), котра рухається, як здається, до консолідованої демократії. Вони пишуть, що “...доки Росія та інші пострадянські республіки дотримуватимуться національної міфології, в якій протодемократичним началам у їхній історії не приділяється належної уваги, вони залишаться у пастці своїх авторитарних традицій. Україна дає їм приклад того як країна може порвати з негідним минулим і створити плюралістичну державу” [8, 5].

Таким чином, можна вважати, що Україна має унікальну форму конструювання власної постмодерної ідентичності, яка спирається не стільки на меморіальну міфологію, скільки на проєктивний проект, орієнтований на майбутнє. Але треба зазначити, що це питання ще потребує подальшої розробки, самостійного соціально-філософського аналізу сучасних процесів у царині української національної тожсамості, які, з огляду на свою незавершеність, ще не набули адекватних форм.

ЛІТЕРАТУРА:

1. Социальная идентификация личности: кн. 1–2 / Отв. ред. В. А. Ядов; Ин-т социологии РАН. – М., 1994.
2. Inglehart R. Postmodernity: Changing Values and Changing Societies // Problems and Judgments – №4. – 1997.
3. Фукуяма Ф. Великий крах: людська природа і відновлення соціального порядку – Л.: Кальварія, 2005.
4. Липинський В. Листи до братів–хліборобів: про ідею і організацію українського монархізму. – Нью-Йорк: Видавнича корпорація Булава, 1954.
5. Reykowski J. Studia nad Rozwojem Standardow. – Wroclaw: Ossolineum, 1985.
6. Вітковський В. Ординський бенкет в ефірі // Львівська газета. – 10 січня. – 2006.
7. Хабермас Ю. В поисках национальной идентичности. Философские и политические статьи / Ю. Хабермас. – Донецк : Донбасс, 1999.
8. Умланд А., Бредіс З. Пострадянський парадокс: демократія в Україні, автократія в Росії / А. Умланд // Дзеркало тижня. – 2008. – № 8 (687).

УДК 159.923.2

Лариса Рева

**ФАКТОРИ НАЦІОНАЛЬНОЇ САМОБУТНОСТІ
УКРАЇНСЬКОГО НАРОДУ**

У статті розкриваються чинники, що впливають на формування духовності, самоідентифікації української нації.

Ключові слова: *духовність, історія, релігія, культура, література, мова.*

Reva L. Factors of national selfhood of Ukrainian nation.

In the article of L. Reva is seen a history of Ukrainian language development as an integral part of nation's history and written language. At the same time, it tells about problems of Ukrainian language on an current stage.

Key words: *Ukrainian, history, language, literature.*

Рева Л. Факторы национальной самобытности украинского народа.

В статье рассматриваются факторы, которые влияют на формирование духовности, самоидентификации украинской нации.

Ключевые слова: *духовность, история, религия, культура, литература, язык.*

Духовність нації – чи не єдина у світі категорія, яку ніщо ніколи не замінить. І уособлює в собі вона все те найкраще й найсвятіше, що виробилося в людства взагалі. Перш за все – любов, здатність віддавати себе людям.

О. Гончар у своїх “Щоденниках” цитує мудрого Г. Сковороду, який так і залишився непізнаним до кінця і якого кожен дослідник відкриває для себе і для людства знову й знову: “Хіба мені не уявляються позбавленими сонця і навіть мертвими ті, хто позбавлений любові, і я анітрохи не дивуюсь, що сам Бог називається любов’ю” (1). Духовність – самоповага. Духовність – традиції. Духовність – місток поміж нашими предка-

ми та нащадками. Духовність – проблема, яка вічна, і в своєму визначенні й тлумаченні – актуальна завжди.

Людина народжується і живе в конкретному середовищі. Вона з перших днів свідомого життя сприймає поняття свого народу, своєї нації, свого етносу. Протягом багатьох поколінь кожна нація виробляла свої звичаї, мову, моральні *устой*, духовність. Звичаї та мова – це елементи, які об'єднують окремих людей в один народ, в одну націю, – це один із фундаментів, на яких ґрунтується духовність нації і нація взагалі. Духовний стан нації служить визначальним показником життєдіяльності країни. Без міцних духовних засад, принципів не буває сильної держави: духовно розрушена вона не в змозі створити міцну економіку, забезпечити достойне громадянське життя. Духовна культура є тим чинником, за допомогою якого етнос не лише консолідується, але й розвивається, зміцнюється і створює міцний етнокод нації, без якого жоден народ не в змозі самоутвердитися (2).

Ідеал українця – це гармонійно і всебічно розвинена людина з багатограними знаннями, глибокою національною свідомістю, високими інтелектуально-творчими, духовно-моральними і естетичними якостями. Характеризуючи процес гармонійного розвитку особистості, видатний педагог В. О. Сухомлинський підкреслював: чим більше місця в житті займає інтелект, тим багатогранніші духовні потреби, тим важливіша для розвитку творчого потенціалу висока культура почуттів (3).

Одним із важливих напрямів її роботи було питання “Духовна культура і суспільство, формування релігійної свідомості молоді”.

Українці свою духовну культуру почали творити задовго до прийняття християнства в Україні. Візантія ж додала ще й християнську культуру. Протягом багатьох століть український народ мав змістовну християнську культуру, що відповідала менталітетові, суспільним і духовним потребам українців. Релігійність є однією зі складових сакрально-світоглядної характеристики особистості; вона відіграє важливу роль у формуванні морального світу людини.

“Втрата ідеалу рівнозначна духовній смерті”, – стверджував О. Гончар. “Пригадую, яких людей бачив у дитинстві: ясноли-

кі йшли до церкви, охайні, статечні. Звідти повертались – одухотворені. Тож коли було зруйновано моральні загати і демонна жорстокість спущено з ланцюга? ... Оця безпричинність злочину – це, може, найстрашніше. Розпад суспільства, виродження людства? Не хочеться вірити в таке. Але ж де ті сили, які порятовують людину, відвернуть розпад, поставлять усіх нас на шлях братерства? Хто несе ідеал? Література, мистецтво? – Але чи не безсилі вони перед руйнівними процесами, що відбуваються? І все ж маємо всьому цьому протиставити себе, й боротись, і вірити в досяжність світла” (4). “Слушно спостережено, що НТР не робить людину кращою. Вдосконалювати людину здатна лише віра. То справжнє мистецтво”, – говорив О. Гончар (5). Він писав: “...Я виростав у релігійній сім’ї, дістав від віруючої бабусі таке моральне багатство, такий запас світла, що його упродовж усього життя не вдалося погасити цій сатанинській кривавій системі тоталітарщини. Скільки докладалось нею зусиль, щоб спотворити живу душу, та все, виявляється, марно: світло е!” (6).

Зараз важко уявити наше суспільство без тієї ролі, яку відіграє в житті кожної людини Святе Письмо з його заповідями, настановами, врешті, догмами. І вкрай важко подолати трагічні наслідки бездуховності, ницості, хтивості, коли Біблія була офіційно забороненою книгою, а ті християни, які відвідували церкву, суворо каралися бодай погрозами поспіль 73 років тоталітарного режиму. Навіть не помилимося, коли скажемо, що вбивства, наркотики, пияцтво, крадіжки й тотальна брехня – ось ті наслідки, які долучилися до заборони однієї книги – Біблії, яка протягом тисячоліть була дороговказом кожному добропорядному християнину.

Біблія – стародавня пам’ятка писемності, зібрання різних за формою, змістом і жанрами літературних творів, переважно релігійного історико-повчального змісту, які творилися з XII ст. до н.е. до II ст. н.е. Водночас до неї входять і світські книги, ритуальні та юридичні кодекси, міфи, народні пісні, перекази, притчі, любовна лірика, фрагменти найдавніших героїчних епосів тощо. Складається вона з двох частин: Старого Заповіту (55 книг), що визнається за Святе Письмо іудаїз-

мом та християнством. Сюди входять пам'ятки давньоєврейської літератури. 27 книг належать до Нового Заповіту, що вважається Святим письмом тільки у християн.

Одними із перших свідчень високої освіченості, культури, духовно-моральних ідеалів української нації є кириличні видання, що складають важливу ланку в системі світових цінностей¹.

Особливе значення у формуванні духовності має красне письменство: ...поет, то є обранець Божий, устами якого до людей промовляє Бог; поет – то є пророк, віщун; то є кобзар, що голосить людям Божу правду (7). Коли б не було античного мистецтва, а зокрема – Есхіла, Софокла, Еврипіда, Аристофана, Гомера, Платона, Арістотеля, Горація, Вергілія, Шекспіра, Мольєра, Гете, Шіллера, Байрона, Гюго, Ніцше (він насамперед – митець), а в українській літературі – Шевченка, Франка, Лесі Українки, О. Кобилянської, Коцюбинського, Стефаника, Олесья, – то й напрям цілого суспільного руху у кожного народу і в цілім людстві був би інакший. “Ніщо так не поширюється серед народу і ніщо так не формує людське думання... як красне письменство (література)...” (8).

Великій справі зміцнення підупалого нині в значній частини людей духу покликані служити і художні розповіді про “многотрудні”, як правило, життєві шляхи видатних особистостей. Як і понад сто років тому, в “хворі”, за характеристикою А. Чехова, часи, “подвижники потрібні, як сонце”. І так само потрібні

¹ Рева Л. Українські кириличні стародруки як національна культурна спадщина: Матеріали Всеукраїнської науково-теоретичної конференції // *Культура України: Історія і сучасність*. – Х., 1996. – С. 73-74; Рева Л. Неопубліковані матеріали про давню українську книгу // *Студії з архівної справи та документознавства*: – Т. 7. – К., 2001. – С. 140-143; Рева Л. Українське письменство XIV – першої половини XVI ст. *Історіографія і бібліографія // Література. Фольклор. Проблеми поетики: Зб. наук. пр. – Вип. 27. – Ч. 2 / Редкол.: А. В. Козлов (відп. ред.) та ін. / Київ. нац. ун-т імені Тараса Шевченка; Ін-т філології. – К.: Акцент, 2007. – [568 с.]. – С. 185-206; Рева Л. Українське письменство другої половини XVI – першої половини XVII ст. *Історіографія і бібліографія // Література. Фольклор. Проблеми поетики: Зб. наук. пр. – Вип. 28. – Ч. I / Редкол.: А. В. Козлов (відп. ред.) та ін. / Київ. нац. ун-т імені Тараса Шевченка; Ін-т філології. – К.: Твімінтер, 2007. – [663 с.]. – С. 218-247.**

яскраві історико-біографічні твори про них, які являють собою цінний виховний матеріал (9).

Процес осмислення духовності і ментальності – надзвичайно складний. І на всіх етапах кожної епохи з’являються нові матеріали (від Геракліта до В. Вернадського), які давали надійні підстави для побудови реалістичних науково переконливих концепцій духовності .

Пізнавання і дослідження самих себе, чи – хто такі українці, – поставало перед нами не одне століття. Є. Маланюк, творячи нариси з історії нашої культури, писав: “Може найважливішим з наших завдань, як національної спільноти, є і буде: пізнавати себе” (10).

Теоретичне осмислення проблем духовності знайшло відтворення в працях Миколи Костомарова, Михайла Драгоманова... Наприкінці ХХ ст. було представлено чимало різноманітних концепцій, в основі яких – трактування української духовності в її культурно-історичних виявах Івана Франка, Михайла Грушевського, Михайла Возняка, Сергія Єфремова, Дмитра Чижевського, Євгена Маланюка, Олесе Гончара... , прагненні показати “українську душу” на основі теоретичних засад світової філософії, культурології, аналітичної психології. У наш час художню модель духовності розглядають Микола Жулинський, Анатолій Погрібний, Микола Ільницький, низка інших вчених. Глибиною дослідження, оригінальністю своїх медитацій відзначаються праці, в яких аналізується етико-духовний світ письменника, єдність змістовних, формальних чинників художнього твору, сутність духовності, її структурні рівні і форми. Увага дослідників спрямовується на художнє осмислення і дослідження засобів та прийомів розкриття внутрішнього світу особистості. Особливий інтерес вчених зосереджується на питаннях психоаналітичного дослідження творчості окремих письменників в контексті духовності, цілісного розуміння естетичної концепції особистісних моделей, осмислення проблеми кризи духовності в умовах соціальних перетворень нашого часу, утвердження ідеалів загальнолюдського.

Одним із вирішальних чинників національної самобутності українського народу є мова, яка є феноменом духовної культу-

ри нації. Через мову пізнається людина, виявляється її моральне обличчя, суспільні та естетичні ідеали. Культурологічний потенціал мови пояснюється тим, що вона відбиває важливі суспільні явища, соціальні відносини, звичаї, морально-етичні та естетичні норми національного світогляду. Як явище національної культури, вона репрезентує надбання інтелектуальної, філософської й естетичної думки, є адекватною формою суспільної й індивідуальної моральної свідомості. Мова є невичерпним джерелом духовного потенціалу українського народу.

Українська мова – одна з найстаріших мов; загально визнаний її вплив на інші мови. І, як свідчать дослідники, за лексичним багатством вона не поступається жодній з європейських мов, а за ритмомелодикою з нашою мовою може зрівнятися хіба що італійська. І. Огієнко писав: “Мова – душа кожної національності, її святощі, її найцінніший скарб... звичайно, не сама по собі мова, а мова як певний орган культури, традиції. В мові – наша стара й нова культура, ознака нашого національного визнання... І поки живе мова – житиме й народ як національність. Не стане мови – не стане й національності: вона геть розпоршиться поміж дужчим народом... От чому мова має таку велику вагу в національному рухові. Тому й вороги наші завжди так старанно пильнували, аби заборонити насамперед нашу мову, аби звести та знищити її доценту. Бо німого, мовляв, попхаєш, куди забажаєш...” (11).

Всі етапи розвитку культури в Україні тісно пов'язані між собою. Духовним центром української літератури, починаючи від 988 р. – прийняття християнства, одним із найдавніших центрів слов'янства, “стольним градом” високорозвинутої і могутньої держави Київської Русі, було місто Київ. Йому, одному з найбільших центрів східнослов'янської цивілізації і столиці давньої Русі, заслужено належить велика роль у становленні і розвитку давньоруської культури, яка стала одним із найвищих досягнень світової цивілізації.

XI – початок XIII ст. – це період першого розквіту київської культури. У першій половині XI ст. в київському літературному середовищі було створено видатну пам'ятку давньоруської літератури – художньо-публіцистичний твір ораторського

мистецтва “Слово про Закон і Благодать” Іларіона. З книг XI–XII ст. київської письмової традиції відомі Остромирове Євангеліє, Ізборники Святослава, Мстиславове Євангеліє. У 1113 г. Нестор-літописець, служитель Києво-Печерського монастиря написав “Повість временних літ” – видатний історичний твір Київської Русі. Шедевр давньоруської літератури XII ст. – “Слово о полку Ігоревім”. У цей самий час поширюється доскональне слов'янське письмо – кирилиця, на якому написані книжкові пам'ятки XI–XIII ст.

Нашестя татарів, експансія і панування іноземних завойовників негативно позначились на розвитку культури України, перериваючи її майже на триста років. Проте як не можна вбити народ, так не можна було знищити і його культуру.

Давня українська писемність розвивалася в руслі світового літературного процесу, в тісних взаємозв'язках з художнім словом, культурою сусідніх народів. У цьому плані важливу роль зіграли візантійські та давньоболгарські художні традиції; завдяки їх посередництву література Київської Русі засвоювала античний досвід. В останній чверті XIV ст. в українській літературі водночас з другим південнослов'янським впливом розвивається експресивно-емоційний стиль, характерний стилістичним новаторством, так званим “плетінням слівес”.

У результаті тісних взаємозв'язків з польською культурою наша писемність ознайомила з літературними досягненнями західноєвропейських народів, засвоїла нові естетичні концепції, що сприяло розширенню ідейно-тематичних горизонтів, спрямованих на пошук нових шляхів художнього збагачення.

На основі давніх традицій, мови, побуту, звичаїв в XVI – XVII ст. по всьому етнографічному просторі України формується новий тип людини, яка, незважаючи на соціальні припинення, шукала вихід з кайданів національно-економічного гноблення, прагнула розвивати власну національну культуру. Церковно-релігійний, культурно-національний і політико-соціальний рух виникає як протест проти латино-польського тиску, особливо після Люблінської унії 1569 р.

Величезною була потреба в богослужбовій літературі: вона не лише захищала православну віру і загалом християнство,

а надихала український народ на боротьбу, вселяла мужність, віру в священність цієї боротьби. В першій половині XVI ст. виникає суспільно-політична і воєнно-адміністративна організація українського козацтва – Запорізька Січ. Козацтво виконало покладену на нього історичну місію, захистило український народ від зовнішньої і внутрішньої агресії, сприяло розвитку нації, утвердженню національної самобутності і самосвідомості. Однак потрібно зазначити, що проблема ментальності і духовності, нехай підсвідомо, виникла перед українцями задовго до козацької епохи.

У цей час остаточно формується українська народність з властивими їй особливостями мови, культури і побуту. На основі діалектних особливостей давньоруських говірок остаточно формуються і основні риси української розмовної мови.

Велике національне пробудження кінця XVI ст., пов'язане з першим культурним відродженням, викликало рішучі зміни в духовному житті нашої Вітчизни. По всій її території поширюється просвітництво, виникають культурно-просвітницькі осередки. Україна перетворюється в значну європейську державу. Розвиток міст, становлення українського міщанства, вплив Реформації сприяло наближенню мови різноманітних жанрів до канцелярської і розмовної.

Наприкінці XVI – XVIII ст. пануючим і визначальним стилем української літератури було бароко. Бароко – це одна із найскладніших і водночас продуктивних епох в українській культурі, час розквіту літератури. Для культури і мистецтва бароко характерними були виховні функції, які досягались внутрішньою напругою, афектованою патетикою, етико-дидактичними і моральними спрямуваннями художніх концепцій, перенасиченістю літературних творів стилістичними прикрасами, гіперболами. Своєрідність художньо-зображувального осмислення світу позначилося на жанровому сюжетно-тематичному різноманітті творів, а також пошуку і доборі засобів образності, що відобразилося на мові творів і манері відтворення дійсності. Письменники культури бароко, переборюючи міфологічне начало Ренесансу, використовуючи велику кількість ілюстративного матеріалу, пробуджують інтерес до історії країни, народу,

його героїв. Світогляд бароко поєднував релігійність середньовіччя з високими досягненнями Ренесансу. Література бароко створила на українському ґрунті свою теорію, яка знайшла відображення в курсах поетики і риторики, що вивчалися на той час в українських школах².

Україна в XVI – XVIII ст. стояла на найвищій сходинці культурного розвитку. Проте напружений темп такої діяльності спостерігається лише до початку XVIII ст., коли під тиском “царя московського православного” настає перелом. Наприкінці XVIII ст. українські землі, які належали Польщі, були включені до складу Російської імперії. Відбувається поступова русифікація України. У 1720 р. Московський синод заборонив друкування книг українською мовою, а українські церковнослов'янські видання наказано було звіряти з російськими. В 1754 р. наказ Катерини II забороняв викладання українською мовою в Києво-Могилянській академії.

1991 р., після розпаду СРСР, у формально незалежній українській державі самосвідомість населення, яке складалося з 20% представників російської меншини і 30 % русифікованих українців, надзвичайно низька, що ускладнює процеси розвитку громадянського суспільства. Проте, незважаючи на гальмування державонацієтворення, в Україні, як і в усьому світі, все гостріше відчувається активізація уваги до проблем духовності. Це пояснюється великим інтересом громадськості до минулого і сучасного буття українського народу, а також у зв'язку з дегуманізаційними процесами, що відбувалися в умовах, за словами Л. Костенко, “заблокованої культури”.

Історія України – це історія народу, який жив на її землі в усі часи та періоди. Необхідність пізнання нації можливе лише через його духовну культуру.

Українська духовна культура вбирала багатовікові традиції розвитку свого народу, збагаченого досвідом народів сусідніх регіонів, засвоюючи художні досягнення європейського Заходу.

Античні мудреці говорили: “Заговори – і я тебе побачу!”

² Зизаній Л. Граматика словенска. – Вільно, 1596. (Перепеч. – К., 1980); Смотрицький М. Граматика словенська. – Вільно, 1618; Беринда П. Лексикон словеноросский. – К., 1627 и др.

Яким побачить світ українця – залежить лише від наших сучасників. Не можна зупинятися на історичних досягненнях. Потрібно намагатися рухатися вперед. У цьому вирішальна роль належить українській еліті, новому поколінню з високими інтелектуально-творчими, духовно-моральними ідеалами, гармонійно, всебічно розвинутим, з багатогранними знаннями, глибокою національною свідомістю, почуттям гідності, патріотизму, з фантастичною енергією, творчим потенціалом, геніальністю, величезним талантом, конкурентоздатними помислами та ідеями.

ЛІТЕРАТУРА:

1. Гончар О. Щоденники: В 3 т. – Т. 3. – 29.08. 1985.– К.: Веселка, 2004. – С. 63.
2. Скуратівський В. Наш національний феномен // Берегиня. – 1992. – № 1. – С. 5-12.
3. Сухомлинський В.О. Вибрані твори: У 5 т. – Т. 1. – К., 1976. – С. 68-69.
4. Гончар О. Щоденники: В 3 т. – Т. 3. – 21.02. 1986. – К.: Веселка, 2004. – С. 83.
5. Гончар О. Щоденники: В 3 т. – Т. 3. – 29.08. 1985.– К.: Веселка, 2004. – С. 66.
6. Гончар О. Щоденники: В 3 т. – Т. 3. – 29.08. 1985.– К.: Веселка, 2004. – С. 299.
7. Білецький Л. Історія української літератури. – Т. 1: Народня поезія. – Авсбург, 1947. – 328 с. – [С. 10-11].
8. Білецький Л. Там само. – [С. 19-20].
9. Мельничук Б. Випробування істиною: Проблема історичної та художньої правди в українській історико-біографічній літературі: Від початків до сьогодення. – К.: ВЦ “Академія”, 1996. – 272 с. – [С. 6].
10. Маланок Є. Нариси з історії нашої культури. – К.: “Обереги”, 1992. – 80 с. – [С. 5].
11. Огієнко І. [Переднє слово] // Огієнко І. Історія української літературної мови. – Вінніпег, 1949. – С. [2].

УДК 82.09 (477)

Катерина Савич

**РЕПРЕЗЕНТАЦІЯ ЖІНОЧИХ ОБРАЗІВ
У ЛІТЕРАТУРНИХ ТВОРАХ О. КОБИЛЯНСЬКОЇ,
ЛЕСИ УКРАЇНКИ ТА О. ЗАБУЖКО**

У статті показано інтерпретацію жіночих образів в літературних творах. Розглянуто варіації жіночих ролей з огляду на соціокультурну парадигму. На основі проаналізованих літературних творів зроблено висновки щодо різноманітності жіночих образів у творчості О. Кобилянської, Леси Українки та О. Забужко.

Ключові слова: українська проза, жіноча література, жінка-героїня літературного твору

Savych K. The representation of female's appearances in literary works of O. Kobylanska, Lesya Ukrainka and O. Zabuzhko

Interpretation of female appearances in literary works. Variations of woman's roles are considered, taking into account a cultural sphere. On the basis of the analysed literary works conclusions are done in relation to the variety of women's appearances in creation of O. Kobilyanska, Lesya Ukrainka and O. Zabuzhko.

Key words: Ukrainian prose, female military, female heroine of a literary work.

Савич К. Репрезентация женских образов в литературных произведениях О. Кобилянской, Леси Украинки и О. Забужко

В статье показано интерпретацию женских образов в литературных произведениях. Рассмотрены вариации женских ролей учитывая социокультурную парадигму. На основе проанализированных литературных произведений сделаны выводы относительно разнообразия женских образов в творчестве О. Кобилянской, Леси Украинский и О. Забужко.

Ключевые слова: украинская проза, женская литература, женщина-героиня литературного произведения

У процесі становлення соціокультурної парадигми образ жінки в літературних творах починає докорінно змінюватись. Найкраще це простежується у творах Лесі Українки та Ольги Кобилянської, які, апелюючи до своїх попередниць (Марка Вовчка, Наталі Кобринської, Олени Пчілки), продовжують формувати традицію “жіночої літератури”, критикуючи, при цьому, домінуючу чоловічу. Як зазначає Соломія Павличко, “Літературний образ жінки XIX століття – “покртки”, “бурлачки”, “повії”, що були квінтесенцією горя, нещастя й немочі, відступив перед “царівною” і “одержимою духом”. В українській літературі вперше прозвучав інтелігентний жіночий голос, а разом з ним і феміністична ідея” [4; 25].

Перші класичні повісті О. Кобилянської “Людина” й “Царівна” започаткували новий етап української прози. Жінка у творах О. Кобилянської зображується із сильним характером, вона тверда й непохитна у своїх переконаннях, спроможна захистити себе, відстояти власну думку. Саме цих рис бракувало жіночим образам у чоловічій народницькій літературі. Героїням О. Кобилянської властива певна закономірність у лінії поведінки. Вони, з одного боку, прагнуть істинного, вільного кохання, а з іншого – бояться його, хочуть і не хочуть любити. Страх перед патріархальним шлюбом видає острах нерівноправності у стосунках жінки і чоловіка.

Феміністичні підходи до прочитання літературних текстів притаманні більшості творів О. Кобилянської. Найчастіше вони зустрічаються там, де зображено стосунки між чоловіком і жінкою, перевага однієї статі над іншою. Так, у повісті “Царівна” героїня твору наділена могутньою силою, авторка вдається до нових інтерпретацій жіночих цінностей, проводить паралель між особистим досвідом жінки та впливом соціуму на родинні та домашні структури, що її оточують. Тобто, можна побачити творення нового образу жінки – інтелектуальної, самодостатньої особистості.

Якщо говорити про творчість Лесі Українки, то варто зазначити, що її інноваційний підхід щодо перспективи літературознавчого аналізу, а також бунт проти тогочасної літературної атмосфери, особливо у підході до розв’язання проблем статті, і

досі детально не досліджено. Проте сумніву не викликає те, що: своїми творами авторка докорінно руйнує тогочасний патріархальний устрій, за що її вважають чи не найбільш загадковою постаттю з-поміж українських письменників.

Лесю Українку справедливо називають інтелектуальною феміністкою через її знання літературних та філософських теорій. У своїй творчості авторка вкрай рідко зверталася до проблем пересічної жінки, натомість вона створювала образи неординарних героїнь великої сили волі й інтелекту, що стоять перед проблемою самореалізації через власний вибір. Загалом, усіх їх можна охарактеризувати як “складних особистостостей”, але, незважаючи ні на що, вони вміли залишатись жінками з тіла і крові, – людьми з інтелектуальними та емоційними потребами. Авторка досягає багатогранних зображень жінок за допомогою різних художніх засобів.

У деяких п’єсах Лесі Українки зустрічаємо домінування жінок над чоловіками (“Блакитна троянда”, “Лісова пісня”, “Камінний господар” і “Бояриня”). Проте жінкам, як відомо, властиво помилятися, тому не завжди вони виявляються у моральних чи будь-яких інших аспектах вищі від чоловіків, з котрими поділяють життя. Образ жінки як героїні літературного твору зазнає постійної критики та набуває претензійного характеру через ігнорування важливості статі. Саме тому вони постають перед читачем, зазвичай, самотніми, їх проблеми не вважаються важливими.

На початку 90-х років ХХ століття феміністично-літературну традицію щодо творення образу “нової героїні” вітчизняного письменства продовжують такі представниці цього жанру, як Оксана Забужко, Софія Майданська, Світлана Йовенко, Тамара Гундорова, Лідія Таран. Їхня спільна мета – створити новий тип героїні жіночої прози, який можна було б визначити як “універсальну гуманітарну особистість”. Так, особистість приречена “вбирати” лише найкраще із віковічних надбань української культури, вона відкрита для комунікації і прагне реалізувати себе в якомога ширшій сфері художньої та інтелектуальної діяльності, використовуючи при всю свою міць та енергію.

Образ жінки як героїні літературного твору по-новому осмислюється у літературному дискурсі. Це, зокрема, підтвер-

джує твір О. Забужко “Польові дослідження з українського сексу”, де жінка постає “гранично суб’єктивною, сексуальною, інтелектуальною” [2; 86]. Окрім того, створення образу жінки-інтелектуалки зумовлено існуванням реальних життєвих прототипів – високоосвіченої жіночої еліти. Для героїні характерне інтенсивне внутрішнє життя, напружений пошук відповідей на наболілі питання. У своїх поглядах і переконаннях вона наближається до філософів, піддаючи сумніву правильність “влаштування” світу. Це підтверджує її всюдисуща цікавість, яка не задовольняється готовими відповідями. Про філософізацію жіночої прози зазначає В. Вульф: “Більша знеособленість життя сучасної жінки пробудить її поетичний дух. Ведені цим духом, жінки надаватимуть меншого значення фактам і не задовольнятимуться надалі максимально точною фіксацією незначних подробиць, які потрапили у поле їхнього зору. Виходячи за рамки особистих та політичних стосунків, вони займатимуться складнішими питаннями, які намагається вирішити поет – наше призначення і сенс життя” [1; 78]. Жінка ставить перед собою питання, які в подальшому мають значний вплив на її життя. Наприклад, героїню О. Забужко із “Польових досліджень з українського сексу” турбують думки, пов’язані із суїцидальним наміром: “...А чому б не тепер?.. Не вже?.. Чого чекати?” [3; 80].

Надзвичайно важливою в літературознавстві є проблема репрезентації жінки жіночою прозою. Прагнення жінок-письменниць зображувати себе не так, як чоловіки-письменники, є абсолютно виправданим і доречним, оскільки вони звертаються до власного унікального досвіду. Вони репрезентують суб’єктивність своїх героїнь повністю, не приховуючи ані найменших деталей, досі замовчуваних. Зазвичай, письменниці описують щось особисте, прочитують текст власного життя. Завдяки цьому героїні набувають рис жіночої суб’єктивності, їх гендерна ідентичність проблематизується.

Підсумовуючи, варто зазначити: у другій половині ХІХ – на початку ХХ століття жіночий рух пройшов складний шлях становлення. Літературний характер діяльності жіноцтва сприяв підняттю культурного рівня суспільств. Гендерна темати-

ка, пов’язана з проблемами жіночої тілесності, родинного життя, є одним з визначальних чинників творення нової концепції особистості жінки в сучасній українській та світовій жіночій прозі. Вона також зводиться до проблеми пошуку людського призначення. Письменниці переосмислюють тенденцію жіночого авторства в межах сучасності у зв’язку з постмодерною ситуацією. Авторки вирізняються специфікою творчого пошуку у створенні образів своїх героїнь, використовують нові художні засоби відображення дійсності поряд з традиційними. Суттєвим кроком в їх еволюції творчості та ще однією відповіддю на запитання: “Що означає бути жінкою?” – стало створення нових образів жінок-інтелектуалок. Їх мета – вирішувати загальнолюдські питання (хоча це привілей віддавна чоловічий). Вони вириваються з обмеженого кола родини у простір повного буття. Їхнє життя розвивається вже ніби за умов цілком досягнутої рівноправності статей. Письмениці відкидають традиційне зображення жінки й створюють нових героїнь, які, не задовольняючись ролями слухняних дружин, улесливих коханок чи жертв сексуальних домагань, намагаються самореалізуватися, самі творять себе й кар’єру. Саме така позиція жінок-письменниць призводить до зміни соціокультурної парадигми.

ЛІТЕРАТУРА:

1. Вулф В. Жінки та розповідна література // *І. Незалежний культурологічний часопис*. – 2000. – № 17. – С. 78-86.
2. Гундорова Т. *Післячорнобильська бібліотека. Український літературний постмодерн*. – К., 2005.
3. Забужко О. *Польові дослідження з українського сексу: Роман*. – К., 1996.
4. Павличко С. *Дискурс модернізму в українській літературі*. – К., 1999.

УДК 1:159

Ольга Кантерух

ЯК ПОЧУВАТИСЯ УКРАЇНЦЕМ: ПРОБЛЕМА ІДЕНТИЧНОСТІ

Регіоналізація ідентичності, яку актуалізували політики, може призвести до ситуації, коли Україна буде мати статус не самодостатньої держави, а території для використання іншими державами у формі демографічного ресурсу. Українська ідентичність у першу чергу мусить ґрунтуватись на розумінні і сприйнятті єдності території, мови і культури.

Ключові слова: регіональна ідентичність, минуле, майбутнє, національна ідентичність, мова, культура.

Kanteruh O. How odoes it feel to be an Ukrainian: problem of identity.

Regionalization of identity, actualized by the politicians, could lead to a situation in which Ukraine will be not the self-sufficient state, but the territory for using by other states as the demographic resource. The Ukrainian identity must be based on the understanding and the perception of the unity of territory, language and culture.

Key words: regional identity, past, future, national identity, language, culture.

Кантерух О. Как это чувствовать себя украинцем: проблема идентичности.

Актуализированная сегодня политиками регионализация идентичности может привести к ситуации, когда Украина будет иметь статус не самостоятельного государства, а территории для использования другими государствами в форме демографического ресурса. Украинская идентичность в первую очередь должна базироваться на понимании и восприятии единства территории, языка и культуры.

Ключевые слова: региональная идентичность, прошлое, будущее, национальная идентичность, язык, культура.

Ідентичність актуалізується вже тим чинником, що сучасна Україна має одну дуже важливу геополітичну проблему: умов-

ний розкол на Схід і Захід. За суперечками про мову, релігію та історію ми забули про спільну справу, яка могла б мобілізувати всю країну. Єдина точка порозуміння – наявність стратегічного ресурсу у вигляді чорноземів і т. ін.

Геополітичний “розкол” всередині самої України не тільки не “залатаний”, але й продовжує розширюватись. Теперішня економічна і соціокультурна регіоналізація (поділ на регіони) породжує нові для України ідентичності – донеччан, львів’ян, харків’ян, одеситів тощо. Як наслідок, примара розколу стала предметом нагнітання внутрішньополітичної напруги, джерелом політичного кар’єрного зростання і самоствердження, інструментом зовнішньополітичних ігор.

За минулі 18 років не було створено жодної спільної ідеї, навколо якої могли б об’єднатися громадяни України.

Наші політики не створюють умов для належної оцінки успіхів наших громадян та досягнень власної держави. Натомість вони спекулюють на трагедіях, формуючи відчуття спільності в біді.

Проблема ідентичності в сучасній Україні, на наш погляд, пов’язана не з критерієм “подібності”, а насамперед, зі змістом спільної національної справи і з загально визнаним напрямом цієї справи. Не минуле пояснює майбутнє, а, навпаки – проєкція спільного майбутнього дозволяє прочитати і зрозуміти нам нашу ж історію. Але ми про це або ж забули, або ж не бажаємо згадувати. І тому, як наслідок, Україна опинилася перед вибором – стати “зручною територією” чи “демографічним ресурсом”, які поглинуть Росія чи Європа; або ж все таки утвердити власну державу, здатну осмислити свою історію і самостійно створити своє майбутнє. У першому випадку питання ідентичності так і залишиться нерозв’язаним, оскільки воно просто втратить актуальність. У другому випадку ми зможемо на рівні як з тією ж Росією, так і з Європою розпоряджатися своїм соціокультурним капіталом, залишатися самими собою.

Питання ідентичності залишається відкритим. Проте, від нього залежить майбутнє – держави, нації, громадян, співвітчизників. Часу на відповідь не так вже й багато.

Ми думаємо, що українська ідентичність ґрунтується на багатьох показниках. Але, в першу чергу, вона мусить ґрунтуватись на розумінні або сприйнятті єдності території, мови і елементів куль-

тури. Якщо ми беремо лише один чинник, то не охоплюємо ідентичність в усій її повноті. Як я розумію ідентичність? Так, наприклад, я себе вчуваю спорідненою з кимось. Або інша людина співвідносить мене із тим чи іншим народом, чи групою людей. Оце і є ідентичність, якщо спрощено підходити до цього питання. Проте, як на наше розуміння, ідентичність буде визначатись низкою чинників. Так, коли ми кажемо, що ми українці, то намагаємося розмовляти українською мовою, бо, на нашу думку, мова – один із найголовніших показників ідентичності – це по-перше. По-друге – ми повинні не тільки поважати свою культуру й використовувати всі можливості, щоб її підтримати. По-третє, ми обов'язково повинні цікавитись своєю історією і через цю історію, спілкуючись з іншими, показувати нашу країну. Ще одним важливий аспект цієї проблеми, на наш погляд, виражений питанням: чи слід на кожному кроці повторювати, що я українець чи я українка? Головне, потрібно просто *бути* справжніми українцями, а не соромитися цього, як це в нас буває, хоча, можливо, й неусвідомлено. Візьмімо для прикладу наші столичні вузи. Поза парами дуже багато студентів розмовляють російською мовою. На запитання “Чому?” відповідають цікавою фразою: “Щоб не здаватися “білою вороною”. От вам і все: розчинилася українська ідентичність.

Бути українцем, означає підвищувати інтелектуальний і загально-культурний рівень як свій, так і тих, хто тебе оточує. Бути українцем – продовжувати гарну традицію не ставитись зневажливо до інших народів. Бути українцем – означає не кричати і “рвати на собі сорочку”, вимагаючи виселити тих, хто не розмовляє українською мовою, а шукати з ними порозуміння. Бути українцем – намагатися на своєму місці і в своєму оточенні робити так, щоб у порівнянні з іншими наше виявилось кращим. І тому відчувати себе українцем – це з гідністю представляти себе на всіх рівнях, як всередині країни, так і за кордоном: володіти рідною мовою; намагатися в різних ситуаціях поширювати інформацію про свою країну, про її громадян; знати свою історію так, щоб можна було поділитися цими знаннями із тим, хто нею цікавиться; зберігати свою історичну спадщину. І тут нам варто вчитися в інших народів, зокрема у малочисельних, як Латвія, Литва, Грузія – вони докладають масу зусиль для збереження власної мови і культури, адже кожна історична пам'ятка – це голос національно-культурної ідентичності.

УДК 130.2:159.923.2

Лілія Фльорко

СОЦІАЛЬНО-ПСИХОЛОГІЧНІ ФАКТОРИ КРИЗИ ПЕРСОНАЛЬНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ СУЧАСНОЇ ЛЮДИНИ

У статті проаналізовано причини втрати ідентичності в сучасному світі. Наголошено, що сучасна людина замість субстанційної основи приймає функціональну роль, нав'язану соціальними технологіями, а це призводить до відчуття безсенсовності власного існування, збайдужіння у виборі культурних цінностей, мови тощо.

Ключові слова: ідентичність, самість, функціональність, інструменталізм.

Fliorko L. Social and psychological factors of personal identity's crisis of contemporary human.

Reasons of losing identity in the modern world are analyzed. It is stressed that a modern person takes instead of substantial basis functional role, given by social technologies, and this results in feeling of senselessness of his /her own existence, indifference in the choice of cultural values, speech and so on.

Key words: identity, self, functionality, instrumentality.

Фльорко Л. Социально-психологические факторы кризиса персональной идентичности современного человека.

В статье проанализировано причины потери идентичности в современном мире. Акцентировано внимание на современном человеке, который вместо субстанциональной основы принимает функциональную роль, навязанную социальными технологиями, а это, соответственно, приводит к чувству бессмысленности собственной жизни, безинтересности в выборе культурных ценностей, языка и т.д.

Ключевые слова: идентичность, самость, функциональность, инструментализм.

Важливим чинником кризи персональної ідентичності в добу постмодерну є низка неврতিзуючих чинників, що створюють внутрішній дискомфорт, провокують стреси, готують ґрунт

для виникнення різноманітних неврозів. Е. Фромм пов'язує їх виникнення зі загостренням дисгармонії між індивідом та соціальною структурою сучасного суспільства, яке актуалізувало три небезпечні форми людського існування: 1) любов до мертвого (некрофілію); 2) закоренілий нарцисизм; 3) симбіозно-інцестуальне фіксування, що разом утворюють синдром розпаду особистості. Г. С. Салліван пов'язує джерело неврозів зі збентеженістю, яка є продуктом формалізованих міжособистісних стосунків у сучасному суспільстві. К. Горні наслідком цивілізаційних процесів у ХХ ст. називає появу неврозів прив'язаності до інших, влади, покори та ізоляції. Отож, внутрішньо-особистісні конфлікти, які спровоковані головним чином соціальними факторами, на нашу думку, викликали в індивіда “глибинну тривогу”, що породжена відчуттям безпомічності перед лицем ворожого світу. Крім того, в цих кризових ситуаціях фігурує “проблематика безглуздості власного життя або людського життя взагалі, а також сумніви щодо всієї попередньої системи цінностей” [3, 123]. Невроз ізоляції переходить у стан депресії, яка супроводжується відчаєм, почуттям провини за минуле, акцентуванням уваги на цьому стані, а відтак, втратою ініціативи.

Індивід, будучи соціальною істотою, мусить рахуватися зі стилем життя, манерами спілкування, особливостями мови, моди тощо, з тим, що в конкретному соціумі прийнято називати своїм і престижним. Отже, щоб показати іншим власну значущість він змушений рахуватися й приймати моделі, стандарти ставлення до світу того соціального оточення, в якому перебуває. Для сучасної людини проблема полягає в тому, чи здатна пересічна людина, в умовах де поведінку диктують “публічні авторитети”, де маскультура нав'язує свої смаки і стандарти, зберегти самодостатність внутрішнього світу зі своїми субстанційними цінностями, тобто свою національно-культурну ідентичність.

Є незаперечним фактом, що сучасне масове суспільство, культивуючи сурогати культури, моралі, спілкування, мови на місце національно-культурних цінностей поставило зручні штампи взаємин: рольове замість інтимно-особистісного спілкування, “престижно-рольову” поведінку, стандарти маскультури, яка ґрунтується на примітивних інстинктах. Тому пере-

січна людина перестає “бути” собою, її існування зведене до соціального функціонування.

Те, що називає Е. Фром “пожитком для душі” у сучасної людини набуло значення “матеріально-грошової вигоди”. Тому питання самості у формі “що я є?” набуло питання вигоди у формі “що я маю?”. Отже, тут ідентифікація постає ототожненням, що індивід придбав чи засвоїв, тобто *привласнив*. Це, згідно з Е. Фромом, буття в модусі “мати”. Життя в цьому модусі обертається гонитвою за придбанням нового. Це стосується речей, друзів, автомобілів, коханих тощо. Це говорить про втрату індивідом почуття єдності з природою й іншими людьми, втрату внутрішнього екзистенційного центру. Звідси прагнення всього нового: знайомств, друзів, речей, а, по суті, й втеча у власну пустку.

Необмежене урізноманітнення товарів, що стало продуктом інструментальної функції людського розуму, зазначає Г. Арендт, не тільки не принесли людині великого задоволення, а навпаки, спричинили, як ґрунтовно феномен світовідчуження [1, 11-12]. Втеча від себе зумовлена, на думку Г. Арендт, тим, що приватне (сімейне) життя сучасної людини взаємоперетинається з публічним простором, тим самим інтимне життя перетворюється з індивідуального неповторного на публічне життя “маси”.

Факт належності індивіда до тієї чи іншої соціальної групи, соціальний престиж тих чи інших професій та наявні в суспільстві такі соціальні підсистеми, як політична, технологічна, культурна, ідеологічна ставлять його в ситуацію вибору, де він змушений прийняти для себе певні правила, стандарти, моделі поведінки, вчинків, діяльності. Людина зазвичай налаштована ідентифікувати себе з ідеальним образом впевненої в собі, матеріально забезпеченої з соціальними очікуваннями на комфортне життя та відповідний соціальний статус особи.

У добу комп’ютерних технологій і рекламної індустрії між емпіричною дійсністю та індивідом витворилося нове соціокультурне середовище, що дістало назву віртуального світу. Таким чином, опосередкованою ланкою між індивідом і суспільством, індивідом і природою, замість літератури, фольклору, музики, мистецтва, що мали національну основу, постала віртуальна реальність з універсально-глобальними вимірами. Небезпе-

ка для індивіда полягає в тому, що цей новий світ нав'язує кожному одні й ті самі стандарти щодо спілкування, музики, мистецтва, літератури поза національними кордонами, традиціями та цінностями. У результаті цього формуються примітивні індивіди, які на питання “хто Я?” ототожнюють себе з професією, рівнем достатку чи соціальним статусом. Замість формули “свій-чужий”, що лежала в основі самоідентифікації людини Модерну, нав'язується інша – “Я-інший”, де “Я” в процесі самоідентифікації ототожнює себе з іншими. Замість субстанційної основи індивід приймає нав'язану соціальними технологіями функціональну роль і бере за основу самоідентичності. Такий зсув у свідомості призводить до відчуття безсенсовності власного існування. Це тягне за собою збайдужіння у виборі культурних цінностей мови, території проживання тощо. Такий внутрішній стан індивіда нагадує ситуацію абсурду за А. Камю.

На наш погляд, вихід із сучасної кризової ситуації перебуває не поза індивідом, а в ньому, тобто в кожному з нас. Віднайшовши його, слід переконатися і впевнитися у його справжності й почати “бути” (Е. Фромм) [2], а не функціонувати.

Отже, ХХ сторіччя витворило новий соціальний тип людини, що *загубилась у власному житті* внаслідок деформації внутрішньо-духовного світу та втрати самоідентичності. Із цієї ситуації, на наш погляд, може бути один вихід – відкриття та розвиток творчого елементу духовності, що надає людині внутрішньої автономії, відносної незалежності від обставин і можливість піднятися над ними. А це є не що інше, як особистісна свобода, яка й дає людині можливість зберігати й стверджувати свою цілісність та гідність.

ЛІТЕРАТУРА:

1. Зубрицька М. Любов до Світу: філософська антропологія Ганни Арендт // Арендт Г. Становище людини. – Львів: Літопис, 1999. – С. 7 – 15.
2. Фромм Э. Иметь или быть. – М.: АСТ: АСТ МОСКВА, 2007. – 314 с.
3. Яциняк SJ О., Плужек З. Світ людських криз // Переклад з польськ. К. Жикуніної та Г. Холвінської. – К.: Кайрос, 2000. – 148 с.

УДК [008:304.4](477)

Сергій Кліценко

КОНЦЕПЦІЯ РОЗВИТКУ УКРАЇНСЬКОЇ КУЛЬТУРИ О. ПАХЛЬОВСЬКОЇ ЯК ПРОЯВ БОРОТЬБИ МІЖ ЄВРОПЕЙСЬКОЮ ТА ЄВРАЗІЙСЬКОЮ ІДЕНТИЧНОСТЯМИ В УКРАЇНІ

Розглядаються наведені О. Пахльовською альтернативи розвитку української культури та відповідні їм ідентичності в Україні.

Ключові слова: “європеїзація”, “білорусизація”, майбутнє.

Klicenko S. O. Pahlovska's conception of development of Ukrainian culture as manifestation of struggle between European and Euro-Asian identities in Ukraine.

The suggested by O. Pohlovska alternatives of ukrainian culture development and their corresponding identities in Ukraine are considered in the article.

Key words: “europeanizing”, “byelorusiazation”, future.

Клиценко С. Концепция развития украинской культуры О. Пахльовской как проявление борьбы между европейской и евразийской идентичностями в Украине.

Рассматриваются предложенные О. Пахлёвской альтернативы развития украинской культуры и соответствующие им идентичности в Украине.

Ключевые слова: “европеизация”, “белорусизация”, будущее.

Важливою проблемою сьогодення в Україні є побудування єдиної національної ідентичності. Однак на цьому шляху є багато перешкод, зумовлених багатвіковою роз'єднаністю українських територій. До них належить й існування боротьби між європейською та євразійською ідентичностями як можливих складових національної ідентичності. Одним з проявів цієї боротьби є погляди українського науковця та публіциста О. Пахльовської.

Авторка вважає можливим розвиток української культури лише в двох напрямках: або в бік її “білорусизації” (тобто змен-

шення долі автохтонної культури та мови до незначного мінімуму, як в сучасній Білорусі), або в бік “європеїзації” (інтеграції української культури в європейський простір). Перший напрямок, “білорусизації” української культури, О. Пахльовська визнає вигідним насамперед Росії, яка їй всіляко сприяє. На думку автора, ця альтернатива надійно прив’яже Україну до неї, остаточно зробить Україну військово-політичною колонією сусідньої держави, бо російськомовна культура “капілярно” проникне в українську, розхитає її структуру та кінець кінцем її зламає.

Проте О. Пахльовська не схильна перекладати всю вину щодо “білорусизації” на Росію та бачить її роль лише в здійсненні опору позитивним змінам. Вона визнає, що великою мірою винуватцем “білорусизації” є політичний та культурний організм сьогоднішньої України, бо у сучасних політичних та культурних еліт є всі можливості, щоб впливати на ситуацію. Тому важливим кроком на шляху протидії “білорусизації” автор вважає солідаризацію всіх прогресивних сил у межах певних проектів, хоча, зауважує без сподівань на швидку перемогу.

Другу альтернативу (“європеїзацію”) О. Пахльовська вважає поверненням української культури до європейської, називає її єдиним можливим шляхом для України, якщо вона “мислиться в категоріях держави, нації, культури” [2, 6]. Причому культурне долучення до Європи вважається нею невід’ємним від вступу до ЄС: “Україна буде українською державою тією мірою, якою вона сформується як держава європейська” [2, 20]. У цьому пункті автор приділяє велику увагу економічним питанням, тому що для широкої культурної співпраці з Європою найбільшою перешкодою є саме економічна неуспішність. Тому цей шлях найбільше вимагає економічних дій, впровадження на першому етапі непопулярних в суспільстві реформ (реструктуризація системи виробництва, масивна технологізація, уніфікація освіти), які на час написання О. Пахльовською статті проводили Польща, Чехія тощо. Для “європеїзації” потрібно буде також нейтралізувати прояви “білорусизації” та вирішити інші питання (наприклад, навчитися не підкреслю-

вати свою унікальність та особливість, а навчитися знаходити однакові риси з іншими культурами, говорити зрозумілою для демократичного світу мовою, що не може мати ані провіденційного, ані місійного, ані риторичного характеру).

Як бачимо, в концепції О. Пахльовської боротьба між європейською та євразійською ідентичностями проявляється на рівні конкуренції відповідних їм альтернатив розвитку української культури (“європеїзації” та “білорусизації”). Сама авторка виступає на боці “європеїзації” та дуже жорстко протиставляє її “білорусизації”, а тому сприяє не тільки інтеграції української культури в західний культурний простір, а й становленню європейської ідентичності українців.

ЛІТЕРАТУРА:

1. Гнатюк О. Прощання з імперією: Українські дискусії про ідентичність. – К.: Критика, 2005. – 528с.
2. Пахльовська О. Україна і Європа в 2001-му: десятиліття втрачених можливостей / О. Пахльовська // Незалежний культурологічний часопис “І”. – 2001. – № 22. – С. 4–20.

УДК 001361:351.858

Федір Медвідь**НАЦІОНАЛЬНА ІДЕНТИЧНІСТЬ У СИСТЕМІ
РЕАЛІЗАЦІЇ НАЦІОНАЛЬНИХ ІНТЕРЕСІВ УКРАЇНИ**

У статті досліджується національна ідентичність, що характеризується почуттям належності людини до певної нації і виступає сукупністю ідей і поглядів щодо інтересів своєї нації.

Ключові слова: національна ідентичність, національні інтереси.

Medvid' F. National identity in the national interests of Ukraine.

National identity is characterized by a sense of belonging to a nation's rights and acts in combination ideas and views on the interests of their nation.

Key words: national identity, national interests.

Медвідь Ф. Национальная идентичность в системе реализации национальных интересов Украины.

В статье исследуется национальная идентичность, что характеризуется чувством принадлежности человека к определенной нации и выступает совокупностью идей и взглядов относительно интересов своей нации.

Ключевые слова: национальная идентичность, национальные интересы.

Ідентичність виступає як сукупність специфічних рис і характеристик особи і соціальної групи, які виділяють певну особу або соціальну групу з кола інших людей чи груп і є для окремої особи підставою для віднесення себе до цієї групи. Національна ідентичність виступає як самовизначення особи у національному контексті, усвідомлення власної причетності до певної нації та її системи цінностей: мови, релігії, етичних норм, культурної спадщини тощо. Вона виступає також як сукупність ідей, поглядів та уявлень щодо інтересів своєї нації, засобів і шляхів забезпечення цих інтересів і характеризується

почуттям належності й відданості людини певній нації.

Ентоні Д. Сміт характерними рисами національної ідентичності називає: 1) історичну територію, або рідний край; 2) спільні міфи та історичну пам'ять; 3) спільну масову, громадянську культуру; 4) єдині юридичні права та обов'язки для всіх членів; 5) спільну економіку з можливістю пересування у межах національних територій [2, 23].

Проблема становлення національної ідентичності, актуалізована реальними глобалізаційними процесами, активно піднімається в Україні з 1990-х років у дослідженнях В. Лісового, В. Волобуєва, О. Картунова, Л. Нагорної, М. Степика, І. Вільчинської, В. Кременя, М. Жулинського, В. Горлової, Н. Пелегеші, Г. Касянова, І. Кресіної, В. Наулка, В. Євтуха, А. Фартушного. У них національна ідентичність визначається як процес ототожнення, уподібнення себе з певної нацією. У особистості з'являються суб'єктивне відчуття належності до національної спільноти, прийняття її групових норм і цінностей.

За своєю суттю національна ідентичність багатомірна, її ніколи не можна звести до єдиного елемента. Вона тісно пов'язана з етичною ідентичністю. Національна ідентичність ґрунтується на певній системі об'єктивних рис – расових, культурних, психологічних (антропологічний тип, мова, релігійні догмати, традиційна обрядовість, звичаї). Підґрунтям національної ідентичності є біологічне, лінгвістичне, культурно-релігійне. Сутність цього поняття – складне переплетення вроджених і набутих рис, міфологізованих уявлень і реальних образів. Основою національної ідентичності є усвідомлений, раціональний вибір, який ґрунтується на свідомості, політичній волі, громадянстві, політичній культурі. Національна ідентичність виявляється у членів різних етнічних спільнот як співгромадян єдиної держави. Увага акцентується на загальнонаціональних цінностях – національних інтересах, безпеці [1, 211, 218]. Національна ідентичність має інтегративну якість, яка містить етнонаціональні та загальногромадянські риси. Отже, в умовах глобалізованого світу і становлення системи колективної безпеки важливим виступає формування національної ідентичності громадян на ґрунті національних інтересів.

ЛІТЕРАТУРА:

1. Медвідь Ф. Історія і теорія становлення системи національних інтересів України: правові колізії // Наукові записки Інституту політичних і етнонаціональних досліджень ім. І. Ф. Кураса НАН України. – К., 2008. – Вип. 42. – С. 210-221.
2. Сміт Е. Національна ідентичність. – К, 1994. – 223 с.

УДК 1:3+1:93

Володимир Чернієнко, Оксана Агапова

ФЕНОМЕН ПУБЛІЧНОЇ СФЕРИ В КОНТЕКСТІ ПОШУКУ НОВОЇ УКРАЇНСЬКОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ

Розглянуто роль публічності соціокультурної сфери в процесі формування нової української ідентичності. Автори звертають також увагу на основні аспекти трансформації публічної сфери, а також аналізують стратегію національної модернізації.

Ключові слова: публічність, ідентичність, модернізація, глобалізація.

Cherniyenko V., Agapova O. The phenomenon of public sphere in context of new Ukrainian identity.

The role of publicity of socio-cultural sphere in process of formation of Ukrainian identity is examined. The Authors pay attention to the main aspects of transformation of public sphere and analyze the strategy of national modernization.

Key words: publicity, identity, modernization, globalization.

Черниенко В., Агапова О. Феномен публичной сферы в контексте поиска новой украинской идентичности.

Рассмотрена роль публичности социокультурной сферы в процессе формирования украинской идентичности. Авторы обращают внимание на основные аспекты трансформации публичной сферы, а также анализируют стратегию национальной модернизации.

Ключевые слова: публичность, идентичность, модернизация, глобалізація.

Глобалізаційні соціокультурні трансформації створюють нові умови для самовизначення національних суб'єктів. У цьому процесі класична стратегія модернізації починає давати збої. Своє місце в новому глобалізаційному розкладі шукає й молода українська нація. Цей процес розгортається на тлі поглиблення нової стратегії “національної модернізації”, якщо

під останньою розуміти модернізацію незахідних суспільств, але не шляхом вестернізації їх. У цих нових умовах свою прогресивну роль повинна зіграти публічність соціокультурної сфери.

У традиційному розумінні публічна сфера являла собою територіально окреслений соціальний простір комунікації, де обговорюються актуальні загальнозначущі проблеми модернізації (осучаснення) західних і незахідних суспільств, та на основі такого обговорення приймаються найбільш оптимальні для ситуації, яка склалася, рішення. Глобалізація, інформаціоналізм, мережеві технології максимально розширили публічний простір, що поставило проблему нового розуміння публічної сфери.

Але феномен публічної сфери неможливо усвідомити без широкого культурологічного підходу. Цей підхід дає можливість осмислення головного матеріального чинника публічності. Цим фактором є насамперед індустрія. Індустрія потребує “маси”, яка є історично новим феноменом. Індустрія створює масу, створює масову культуру й, отже, *модернову публічність*, наприклад, публічні бібліотеки, ЗМІ, музеї. Глобалізаційна тенденція капіталізму веде до глобального розповсюдження й укорінення масової культури. Глобалізуватися може тільки масова культура, “axis mundi” (“вісь світу”, культурна ключова метафора) якої є екран, який задає *космополітичний* публічний простір. Локальні культури не глобалізуються, тому що “axis mundi” у них інший, наприклад, у американської культури – “біржа”, у китайської культури – “сім’я”, у японської культури – “сад”, у традиційної української культури – “пісня”.

Підсумовуємо. Стратегія “національної модернізації” потребує нових символів ідентичності, які сприяють розв’язанню конфлікту між локальними і масовою культурами і, отже, нової *постмодернової публічності*.

УДК 719: (477)

Алла Медвідь

**КУЛЬТУРНА СПАДЩИНА УКРАЇНИ ЯК ВАЖЛИВА
УМОВА ЗБЕРЕЖЕННЯ КУЛЬТУРНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ**

Розглянуто культурну спадщину України, яка виступає важливою умовою збереження культурної ідентичності.

Ключові слова: культурна спадщина, культурна спадщина України, культурна ідентичність.

Medvid' A. The cultural heritage of Ukraine as important condition to support cultural identity.

The culture inheritance of Ukraine as important condition to support culture identity is examined.

Key words: the culture inheritance, the culture inheritance of Ukraine, culture identity.

Медвидь А. Культурное наследие Украины как важное условие сохранения культурной идентичности.

Рассмотрено культурное наследие Украины, которое выступает важным условием сохранения культурной идентичности.

Ключевые слова: культурное наследие, культурное наследие Украины, культурная идентичность.

Під культурною спадщиною розуміють надбання матеріальної та духовної культури людства, що успадковується від попередніх поколінь та є засобом піднесення духовності, єднання людей навколо вічних цінностей добра і краси. Ст. 1. “Конвенції про охорону всесвітньої культурної і природної спадщини” (1972) під “культурною спадщиною” розуміє: пам’ятки: твори архітектури, монументальної скульптури й живопису, елементи та структури археологічного характеру, написи, печери та групи елементів, які мають видатну універсальну цінність з точки зору історії, мистецтва чи науки;

– ансамблі: групи ізольованих чи об’єднаних будівель, архі-

тектура, єдність чи зв'язок з пейзажем яких є видатною універсальною цінністю з точки зору історії, мистецтва чи науки; визначні місця: твори людини або спільні витвори людини й природи, а також зони, включаючи археологічні визначні місця, що є універсальною цінністю з точки зору історії, естетики, етнології чи антропології [1, 36-37].

Культурна спадщина України є невід'ємною частиною світового культурного надбання. Відносини щодо її збереження регулюються Конституцією України, Законами України "Про охорону культурної спадщини" (2000), "Про затвердження Загальнодержавної програми збереження та використання об'єктів культурної спадщини на 2004 – 2010 роки" (2004), "Про приєднання України до Конвенції про охорону нематеріальної культурної спадщини" (2008) іншими нормативно-правовими актами.

Ідентичність як сукупність специфічних рис і характеристик особи і соціальної групи, які виділяють певну особу або соціальну групу з кола інших людей чи груп і є для окремої особи підставою для зарахування себе до цієї групи. Найпоширенішою і досить стабільною для особи є етнічна ідентичність, що ґрунтується на рисах, притаманних певному етносу: спільність походження, мови, культури, релігії, побутових звичаїв, історичної пам'яті, долі [2, 260]. Залежно від характеру соціально-групових зв'язків розрізняють класову, соціальну, релігійну, професійну, культурну ідентичність. Взаємодіючи між собою, ідентичності створюють "ієрархію ідентичностей", в якій кожна ідентичність посідає своє місце. Ієрархія ідентичностей виступає як складна система, змінна і схильна до трансформації. Залежно від самовизначення і самоусвідомлення пріоритетних цілей та орієнтирів свого життєвого шляху одні ідентичності перебувають у центрі уваги, інтересів особи, тоді як інші посідають другорядні, периферійні місця.

Отже, виважена державна політика збереження, освоєння і популяризації матеріальних і нематеріальних надбань українського народу, що складають культурну спадщину, сприяє збереженню культурної ідентичності.

ЛІТЕРАТУРА:

1. Курило Т. В. Правова сторона культурної спадщини України: Монографія. – Львів: ЛЮІ МВС України, вид-во “Новий Світ-2006”, 2006. – 152 с.

2. Медвідь А. М. Формування політико-правової культури студентів риторичною спадщиною Івана Франка в умовах трансформаційних процесів в Україні // Науковий вісник Ужгородського університету. Серія: “Політологія, соціологія, філософія”. – Випуск 5-6. – Ужгород: Вид-во Уж НУ „Говерла”, 2007. – С. 259-264.

**ПРОБЛЕМИ ПОЛІТИЧНОЇ
ІДЕНТИЧНОСТІ**

УДК 323.212:008

Михайло Гордієнко

ЕВОЛЮЦІЯ ФЕНОМЕНА ПОЛІТИЧНОЇ КУЛЬТУРИ В ПРОЦЕСІ СОЦІАЛЬНОЇ МОДЕРНІЗАЦІЇ

У статті досліджується явище політичної культури в умовах соціальної модернізації. Розкрито позитивний вплив консервативної складової політичної культури та її функціонування в демократичному просторі. Доведено, що політична культура забезпечує взаємодію поколінь, успадковує їх апробований досвід. З'ясовано особливості політичної культури України, яка вкотре стоїть перед модернізаційним викликом.

Ключові слова: культура, суспільство, політика, держава, модернізація.

Gordienko M. The evolution of phenomenon of political culture in process of social modernization.

The phenomenon is explored political culture in the conditions of social modernization. The positive influencing of conservative constituent of political culture and its functioning is exposed in democratic space. It is proved that a political culture provides cooperation of generations, inherits them experience is approved. The next times stands before a modernization call.

Keywords: culture, society, policy, state, modernization.

Гордиенко М. Эволюция феномена политической культуры в процессе социальной модернизации.

В статье исследуется явление политической культуры в условиях социальной модернизации. Раскрыто позитивное влияние консервативной составляющей политической культуры и ее функционирования в демократическом пространстве. Доказано, что политическая культура обеспечивает взаимодействие поколений, наследует их апробированный опыт. Выяснены особенности политической культуры Украины, которая в очередной раз стоит перед модернизационным вызовом.

Ключевые слова: культура, общество, политика, государство, модернизация.

Динамічні процеси політичного життя сучасного суспільства потребують перманентного удосконалення інститутів влади, державного управління, освіти, науки, поширення духовних цінностей, розвитку культури. Стабільність і ефективність соціального організму насамперед визначається наявністю національної свідомості, патріотизму й політичної культури громадян. Політична культура в умовах соціальної модернізації виконує подвійне завдання. З одного боку, вона репрезентує базовий елемент суспільства – політичну свідомість, а з іншого, є функціональним аспектом політичного режиму, що уособлюється в політичних інститутах, процесах, поведінці індивідів. Однак політичну культуру не можна вважати лише продуктом діяльності політичного режиму, адже вона є більш стійкою ніж владні відносини чи державний устрій. Політична культура має глибоке коріння, змінюється повільно. Її цілком природно й закономірно можна віднести до **консервативних цінностей політичного буття нації**. Формуючись на основі архетипів національного духу, етнічних традицій, релігійного етосу, політична культура детермінує пасіонарні ресурси влади, обумовлює конфігурацію держави, визначає динаміку розвитку суспільства.

Категорія “політична культура” відносно нова в системі політичної науки. Започатковує її теоретичну рефлексію німецький філософ Й. Г. Гердер (кінець XVIII ст.), а до активного вживання вводить американський вчений Г. Алмонд. Характеризуючи поняття політичної культури І. Федірко зауважує, що “як продукт історичного розвитку суспільства, політична культура синтезує в собі політичну свідомість, діяльність і поведінку людей у сфері владних відносин. Вона є якісним показником способу політичної поведінки й діяльності громадян, що реалізуються у певних культурних цінностях (політичних знаннях, соціальному досвіді, в зразках поведінки, закріплених у звичаях, законах, моральних нормах)... Політична культура суспільства виявляється у функціонуванні політичних інституцій, реальних суспільних відносинах, а показниками культури виступають, зокрема, якість прийняття політичних рішень, електоральна поведінка суб'єктів політики, характер взаємодії полі-

тичних інститутів... Формування політичної культури є складним процесом інтеріоризації та екстеріоризації соціальних цінностей, політичних знань і досвіду, соціальної активності громадян” [15, с. 793]. У широкому розумінні **політична культура передбачає базові знання про суспільство, які визначають ціннісні орієнтації, політичну поведінку громадян.** У вузькому значенні – це культура політичного мислення, спілкування, поведінки еліти й громадян як суб’єктів політичного процесу.

У розвитку теорії політичної культури було два плідних періоди. Перший, припадає на 50-60-ті роки ХХ століття, породжений необхідністю в розвитку теорії політичних систем і переходом від застарілої інституціональної парадигми до біхевіоризму. У цей час багато колишніх колоній, що отримали незалежність, потребували вивчення своїх культурних особливостей, перед тим як застосовувати на практиці теорію модернізації. Зазначена проблема актуальна для сучасної України, політична культура якої поєднує різні системи цінностей, часом несумісні типи політичної свідомості, позитивні і негативні характеристики політичної діяльності, раціональні та ірраціональні чинники соціального досвіду. Разом з тим більшість її характеристик концентрується навколо таких цінностей, як демократія, свобода, незалежність. Про це переконливо говорить І. Огієнко: “Я ще мушу зазначити, що українська культура завше відзначалась великою, справжньою демократичністю. Українці в Москві за XVI-XVII-XVIII віки завше були сіячами ліберальних думок, завше були передовими людьми, за що доводилося їм не раз й перетерпіти, а то й покласти життя. Все життя українське, увесь розпорядок дому, увесь державний наш лад, – все це повсякчасно було демократичним” [12, с. 125]. **Імперські утиски національно-державного і культурного розвитку України були несумісні з її демократичними прагненнями.** Стати на шлях демократичного розвитку в умовах незалежності України заважає брак патріотизму, відповідальності та політичної культури наших громадян.

Будучи системоутворюючим елементом соціального простору, **політична культура забезпечує взаємодію поколінь, успадкування їх апробованого досвіду.** За словами теорети-

ка українського консерватизму В. Липинського: “Сума певних суспільних вартостей – що в боротьбі за існування себе оправдали та в досвіді поколінь показали себе для самозбереження тієї групи найкращими – творить те, що ми називаємо культурою. Без культури немає нації, без традиції немає культури. Без об’єднуючої спільної традиції і спільної культури не може існувати група людей, біля якої має об’єднуватись і організовуватись нація” [10, с. 70]. **Політичну культуру** можна назвати **генетичним кодом розуміння нації, яка сприяє формуванню свідомості людей, утвердженню владних інститутів, забезпеченню тяглості державотворчих традицій**. На основі її ґрунтовного вивчення можна пізнати особливості життя суспільства, глибше зрозуміти сутність його політичної системи, визначити її характер та дослідити перспективи розвитку.

Перший період розвитку теорії політичної культури пов’язаний з іменами американських дослідників Алмонда, Верби, Розенбаума, Файнера та інших. Дотримуючись логіки Алмонда і Верби структура політичної культури включає в себе такі компоненти: **когнітивну** орієнтацію, пов’язану зі знанням про політичну систему й поглядами на неї; **афективну** орієнтацію, що полягає в емоційному ставленні до політичної системи; і **оціночну** орієнтацію, що охоплює прихильність до певних політичних цінностей і суджень (на основі інформації та почуттів) про досягнення політичної системи. Використовуючи порівняльний аналіз, Алмонд і Верба визначають політичну культуру як “різноманітні, але системно повторювані когнітивні, афективні і оціночні орієнтації відносно політичної системи взагалі, її аспектів “на вході”, й “на виході”, і себе як політичного актора” [1, с. 563]. На думку Алмонда і Верби, **для демократичного суспільства притаманна “політична культура участі”**, яка пов’язана з активною роллю особи в державі, що виявляється не тільки на виборах, а й у політичних інтересах, інформації, знаннях, формуванні громадської думки тощо. Такий процес вчені називають “громадянською культурою”, що поєднує традиції і сучасність, консенсус і розмаїття, визначає еволюцію соціального організму.

Культура політичної участі забезпечує розвиток властивих громадянам впевненість у своїх силах, усвідомлення сво-

єї компетентності, громадську активність, удосконалення рис, які дають людям змогу відчувати, що їхні дії можуть спричинити суттєві зміни в суспільстві, подолати кризові явища. Алмонд і Верба зазначають, що характерною рисою громадянської культури є поєднання участі в політичному житті з підпорядкованою роллю підданого (покірність владі). Таке поєднання різних ролей пом'якшує інтенсивність участі в політичному житті, надаючи цій участі (для більшості громадян) “періодичного й потенційного характеру”. Це поєднання **забезпечує політичній системі легітимність і підтримку**, сприяє збереженню інституцій, які не належать до державних структур. Завдяки готовності до співпраці, суспільній довірі, прихильності до нації громадянська культура амортизує політичну конюнктуру, пом'якшує конфлікти, сприяє вертикальним зв'язкам між елітами та їхніми виборцями.

Визначаючи концептуальні засади феномена політичної культури, треба наголосити на тому, що в межах кожної держави існує сукупність своїх соціально важливих поглядів, цінностей та настанов, які формують елементи духовної і культурної динаміки нації. Тобто **політична культура кожного суспільства залежить від його життєвого досвіду, національних традицій, звичаїв, соціального походження, освіти, ментальності** тощо. Виходячи з цієї парадигми політичну культуру можна визначити як систему ідейно-світоглядних і духовних цінностей, поглядів, настанов властивих народові, що ідентифікує себе з певними національно-державними атрибутами. У цьому контексті важливу думку висловлює І. Дзюба, що “культура є виявом сукупної дії нації, і в цьому сенсі старша і суверенніша за державу. Адже держава – сама плід певної культури. Тому, з одного боку, держава зацікавлена в культурі та в її підтримці, хоч ця зацікавленість буває корисливою і специфічно спрямованою. З другого боку, культура також зацікавлена в такій підтримці та водночас не повинна бути від неї залежною, хоча б уже тому, що в усьому своєму обсязі вона безмежно ширша за сферу функціонування держави. Одержавлена культура – це культура деформована, штучно інспірована. В ній немінуча уніфікація культурних інститутів, субординація творчих чин-

ників, шаблонізація підходів, диктат планів, примусовий масовізм..., боротьба за посади і звання, ієрархічна регламентація в усьому” [6, с. 32]. Спираючись на ці міркування можна стверджувати таку тезу: **якщо в суспільстві існує певна симфонія держави і культури, значить воно функціонує в межах демократичної парадигми.**

Нове піднесення, або другий етап в розвитку теорії політичної культури почався наприкінці 80-х – середині 90-х років минулого століття. Це пов'язане з виникненням нових незалежних держав в Європі та інших частинах світу, їх **модернізацією і демократичним транзитом.** На цьому етапі свій внесок у розвиток теорії політичної культури зробили американці Л. Пай, Д. Пауел, К. Стром, Р. Інглгарт, англійці Р. Роуз, Д. Каванах, французи М. Дюверже, Р-Ж. Шварценберг, німецький теоретик К. Бойме. Зокрема Л. Пай стверджує: “Уявлення про політичну культуру припускає, що настанови, почуття і знання, які визначають політичну поведінку в будь-якому суспільстві й керують нею, – це не просто випадкова сукупність, а внутрішньо послідовна єдність взаємообумовлених елементів, що посилюють один одного” [18, с. 7]. Однак ця теза зовсім не передбачає уніфікацію політичної культури. Адже в будь-якому суспільстві його елітні прошарки здебільшого дотримуються відмінних від широкого загалу культурних цінностей. Переконливі аргументи Р. Інглгарта, доводять, що “політична культура може бути вирішальною ланкою між економічним розвитком і демократією” [17, с. 45]. Вивчення широкого спектру літературних джерел з даної проблематики дає підстави стверджувати, що стабільність демократії залежить від рівня розвитку політичної культури.

Аналізуючи феномен політичної культури ми звертаємо увагу на її консенсусну і конфліктну диференціацію. **Процес модернізації** суспільства можливо ефективно здійснювати за умови існування **консенсусної політичної культури**, коли існує згода громадян з приводу важливих проблем загальнодержавного рівня, шляхів і механізмів їх вирішення. У конфліктних політичних культурах консенсус відсутній і уявлення громадян про легітимність владних інститутів полярно розходять-

ся. Якщо конфліктна політична культура існує в країні тривалий час, в ній можуть утворюватися особливі субкультури. В одних випадках відмінність цих локальних культур від загальної політичної культури конкретної держави є незначною. В інших – настільки відрізняється від загальної політичної культури, що може розглядатися як самостійна контркультура. Це означає, що в кожному суспільстві можуть існувати одночасно декілька політичних культур: пануюча (загальна), субкультура та контркультура, які мають свої особливості.

Пануюча ідеологічна система часто сприяє зміцненню тих елементів культури, які мають стабілізуючий ефект, тобто працює на збереження офіційної політичної культури. На думку В. Кафарського: “Політична культура суспільства не є сумою політичних субкультур. Вона вбирає в себе найбільш стійкі, типові ознаки, що характеризують політичну свідомість і поведінку основної маси населення, ті політичні стереотипи, що переважають у даному суспільстві. Кожна політична субкультура містить у собі і те загальне, що характеризує домінуючу в суспільстві політичну культуру, і те специфічне, що вирізняє саме дану субкультуру і що обумовлене неоднаковим становищем суспільних груп в економічній, соціальній структурі суспільства, розходженнями за економічними, расовими, релігійними, освітніми, статевими, віковими й іншими ознаками” [8, с. 276]. Звичайно, що для політичної культури важливим є сталі, притаманні для цієї соціальної спільноти, ціннісні орієнтації й світоглядні засади.

Вектор розвитку політичної культури перманентно еволюціонує в просторі і часі. На думку Алмонда, Пауела і Строма, основними тенденціями розвитку сучасних політичних культур є:

– **модернізація**, для якої характерна майже двохсотлітня наукова революція, що **сприяє підкоренню природи людством і секуляризації самого суспільства**. Під впливом модернізації відбувається трансформація не тільки економічної і соціальної сфери, але й активна еволюція політичної культури та свідомості. Вона стимулює політичну участь, егалітаризацію, намагання покращити життєві умови і продовження тривалості життя, поселенню вимог до уряду. Ця тенденція часто пору-

шує наявний політичний порядок, прагне вийти за межі національного простору окремих держав, в яких домінує підданська культура;

– **демократизація**, тобто вкорінення демократичних цінностей в тих суспільствах, в яких довгий час домінували інші політичні культури;

– **маркетизація**, що передбачає розуміння зростаючого схвалення і оцінки вільних ринків і підприємництва.

Крім цих основних тенденцій розвитку політичної культури, вказані автори виділяють **контртенденції**, або реакцію політичних культур на принципи буття відкритого суспільства. Зокрема, **молодіжна субкультура** має **тенденцію розвитку до постматеріальних цінностей**. Як реакція на модернізацію й глобалізацію існує **тенденція національних субкультур на відродження етнічної ідентичності**. Хоча демократичний устрій передбачає розвиток всіх етнічних меншин, однак їхні надмірні амбіції до суверенітету несуть небезпеку переродження консенсусних політичних культур у конфліктні.

Загрози конфліктів і протистояння уникають ті суспільства, в яких політична культура успішно виконує свої функції. До них належать:

– **ідентифікаційна**. Індивід сприймає себе як частину певної політичної спільноти;

– **соціалізаційна**. Людина з роками включається в систему загальноприйнятих відносин, прагнучи змінити умови свого існування залежно від наявних можливостей;

– **адаптаційна**. Із зміною культурної складової політичної системи індивід адаптується до мінливих умов політичного середовища;

– **інтеграційна**. Громадяни різних соціальних систем включаються в загальну систему, що забезпечує її стабільність і цілісність держави;

– **комунікативна**. Всі елементи політичної культури знаходяться у взаємодії через спільні механізми спілкування.

Продовженням і одночасно викликом на теорію Алмонда–Верби є концепція політичної культури Р. Інглгарта. Його виклик полягає у перериванні традицій формування нових па-

радикальних основ суспільства і політичної культури. Р. Інглгарт стверджує: “Модернізація – не фінішний етап історії. Становлення індустріального суспільства веде ще до одного особливого зрушення в базових цінностей – коли зменшується значення характерної для індустріального суспільства інструментальної реальності. Пріоритетними стають цінності постмодерну, що приносять з собою низку соцієтальних змін, від рівноправності жінок до демократичних політичних інститутів і занепаду державно-соціалістичних режимів” [7, с. 288]. **Зрушення суспільства до постмодерних цінностей передбачає радикальний злам політичного розвитку.** Це зрушення Інглгарт порівнює з переходом людства від аграрного суспільства до індустріального, коли змінюється усталений світогляд людей, який спирався на релігійний характер життя, традиції, успадкований статус тощо. Модерністська світоглядно-культурна парадигма ґрунтується на світському способі життя, соціальній мобільності, стимулюванні інновацій, індивідуалізмі.

В індустріальну добу економічне зростання було основним критерієм прогресу й розвитку суспільства, де цінувалися такі норми, як дисципліна, орієнтація на виробництво, принципи колективізму. Сьогодні вони невпинно втрачають свою ефективність. Постмодерні цінності змінюють соціальні відношення всередині ієрархічних, бюрократизованих організацій. **Місце критерію успішності займає акцентування на якості життя, широкій свободі, виборі життєвого стилю, індивідуальному самовираженню.** Змінюються не тільки лінії масового конвеєра, але й трансформується держава, політичні партії, світоглядні орієнтації громадян. Процес модернізації активізує становлення нового соціального середовища, суттєво впливає на систему життєвих цінностей, видозмінює політичну культуру громадян. Це проявляється в таких явищах:

- ◆ знижується повага до влади та політичної еліти;
- ◆ виборчий процес спрямовується не стільки на удосконалення суспільства, скільки на самовираження й задоволення власних амбіцій;
- ◆ політичні конфлікти мають все менше класовий характер і фокусуються навколо культури і якості життя.

Провідною засадою постматеріального вчення Інглгарта є теорія міжгенераційної зміни цінностей, яка пояснює, що людство перейде від індустріальних цінностей до цінностей постіндустріальних поступово, від покоління до покоління. Свої теоретичні постулати Інглгарт формулює на основі емпіричних досліджень. У книзі “Культурний зсув у зрілому індустріальному суспільстві” він аргументує, що в Західній Європі і Північній Америці в 1970-х рр. співвідношення між “матеріалістами” і “постматеріалістами” було 4 : 1, а до 1988 р. стало 4 : 3 [17, с. 66]. Виходячи з логіки вченого для матеріалістичного суспільства у політичній сфері властива потреба в сильних лідерах, пріоритетність порядку, ксенофобія і фундаменталізм; в економічній – протистояння індивідуальної і державної власності; в релігії акцент робиться на раціональному передбаченні, а не віртуальній перцепції. **Постматеріальне суспільство** менше уваги зосереджує на політичних авторитетах, а **прагне до самоврядування** і прямої участі в державному управлінні; головним пріоритетом для економіки є забезпечення високих стандартів життя і благополуччя громадян; менша значимість релігійного авторитету компенсується гнучкими правилами ситуативної етики з акцентом на сенсі та значенні життя.

Виходячи з історичних обставин, соціально-класової структури, типу і характеру політичної системи, економічного базису тощо, кожне суспільство має свою конфігурацію політичної культури. Політична культура радянського періоду відзначалася стійкістю і системною відтворюваністю, що досягалося **суворими засобами тотального контролю з боку правлячого режиму**. Для самозбереження держави й відтворення культурних цінностей було створено механізм номенклатури, що проводила цілеспрямовану кадрову політику, чітко регламентуючи освіту, науку, духовну сферу. “Крізь цю оптику, – зауважує О. Пахльовська, – що лишилася незмінною з початків Російської держави до сьогодення, імперія бачила не лише свою, а й всю світову історію та культуру, особливо ж сусідніх з нею народів. У контексті історії української культури дана концепція була застосована повністю і зумовила послідовний ряд катастрофічних деструкцій нашої культури... На превеликий

жаль, на жодному з етапів свого розвитку українська культура не могла існувати за межами політичних аспектів, що диктувалось її фатальним сусідством зі “старшим братом” [13, с. 61]. Характер політичної культури колоніальної доби ґрунтувався на глибокому соціальному розриві між верхівкою суспільства і масами, матеріальній та духовній убогості людей, поглинанні державою суспільства та індивіда.

За радянських часів держава свідомо формувала **підданський тип політичної культури** та активно здійснювала **русифікацію** українського народу. В результаті було штучно створено **псевдоімперську культуру**, що позбавляла суверенні народи їх історичних і етнопсихологічних коренів. На цьому наголошує український філософ В. Лісовий: “Російськомовна культура – це псевдокультура, бо вона не має глибшого підтексту. Вона не є російською культурою: російськомовне населення не відчуває себе пов’язаним ані зі звичаями, ані з фольклором, ані з етнопсихологією росіян. І єдиний розумний вихід з цієї ситуації, аби повернути кожного до своєї власної культури... **Існування російськомовного населення – як людей, не пов’язаних з жодною культурою, – завжди буде джерелом деморалізації і політичної нестабільності**” [11, с. 330]. Лише збереження і захист своєї національної культури є необхідною умовою цивілізованого існування народу.

Розвал радянської імперії й утвердження незалежності України зумовлюють потребу у **формуванні загальнонаціональної ідеології не на класовому, а на культурно-історичному ґрунті**. Реалізувати це завдання перешкоджають суттєві проблеми, про які Є. Сверстюк говорить так: “Кінець ХХ століття дає нам великий ужинок культурних втрат – на тлі зростання масової культури. Щораз менше великих постатей і в культурі, і в мистецтві, і в політиці. Саме у великих постатях – лице часу. Не видно ні великих учителів, ні навіть великих бунтівників, бо немає великої віри. На мілинах не росте навіть ностальгія за втраченою драмою і катарсисом” [14, с. 125]. Отже, наявність харизматичних лідерів та світоглядних цінностей, що спираються на власні традиції, ментальність, віру можуть консолідувати націю в єдине соціокультурне ціле.

Відомі українські вчені В. Андрущенко, І. Курас, С. Рябов, В. Полохало, М. Михальченко та інші вважають, що українська політична культура поєднує різні системи цінностей, часом несумісні й протилежні типи політичної свідомості, позитивні і негативні характеристики, раціональні та ірраціональні чинники. Вони породжені перманентними зовнішніми впливами та політичною **окупацією України агресивними імперіями, які свідомо пригнічували й обмежували національну культуру, що вело до її деформації та занепаду.** Тому цілком слушною є теза про те, що “історія розвитку вітчизняної культури позначена драматизмом надзвичайної глибини. Заборони та нетерпимість до пошуку, гоніння та репресії завдали їй колосальної шкоди. Сотні талановитих діячів були вимушені залишити країну... Мільйони нестандартно мислячих діючих особистостей були змушені мігрувати, підпорядковувати свою творчу енергію і волю адміністративно-командному диктату... Сьогоднішній дефіцит культури виявився історично узагальненим фактом. Без подолання його про подальший культурний прогрес суспільства не може бути й мови” [2, с. 231]. Особливо згубним культурний дефіцит є в політичній практиці, адже він породжує нескінченні образи та бійки парламентарів, нехтування нормами моралі, невиконання постанов чи указів влади, зневажливе ставлення до закону.

Поряд з кризовими явищами в українській політичній культурі існують й ознаки її позитивної динаміки. Вони пов’язані з поступовим переходом від моноціннісного сприйняття політичного життя до плюралістичного розуміння владних відносин. **Україна доволі динамічно долає шлях від моністичної політичної культури до відкритої комунікації** і формування відчуття культурно-історичної єдності українського народу. Знаковою подією, що демонструє високий рівень політичної свідомості й культури наших громадян була Помаранчева революція. Її особлива значущість, вважає А. Гальчинський, полягає в тому, що “чи не вперше за роки нашої незалежності пріоритетними у політиці виступили не суто економічні, а духовні цінності. Це відповідає логіці сучасного цивілізаційного процесу” [3, с. 17]. Помаранчеві події 2004 року є свідченням європей-

ського рівня політичної поведінки української спільноти. Ми переконані: “Помаранчева революція започатковує нові критерії суспільної свідомості, закладаючи в її основу такі моральні цінності, як: гідність, честь і свободу особистості, прозорість та демократизм влади, її вірність українському народу і Господу Богу. Ці чесноти спроможні не тільки заповнити собою порожні простори людського духу, а й слугувати певним кодом, що активізує архаїчний модус української свідомості” [5, с. 49]. Новітня українська революція пробуджує патріотичні почуття наших громадян, **розвінчує їх патерналістські настрої**, дає унікальний досвід толерантного протесту проти корумпованої влади, **формує активістську громадянську культуру**.

Утвердження стабільного розвитку пострадянських країн передбачає трансформацію закритої від зовнішнього світу і фрагментарної політичної культури тоталітарної доби з її патріархальними й підданськими елементами, до культури громадянського суспільства, що ґрунтується на демократичних цінностях. Саме в межах громадянського суспільства можлива максимальна самореалізація індивіда, поєднання та врахування інтересів різних політичних сил на засадах плюралізму. Доступ до інформації, прозорість і відкритість діяльності влади, гарантія прав та свобод особистості закладають підвалини для формування демократичної політичної культури (за Алмондом – культури участі). **Демократична культура визначає легітимне поле політичних відносин та створює умови для компетентної участі у політичному процесі якомога ширшим верствам громадян**, що забезпечує взаємодію та інтеграцію суспільства. Характерними рисами цієї політичної культури є індивідуалізм, прагнення до компромісу й консенсусу, відкритість світу, загальнолюдські моральні норми.

Ознакою демократичного політичного режиму є плюралізм і конкуренція ідеології, світогляду, програм. Інституціональним уособленням такої конкуренції є політичні партії. Рівень інституціоналізації партії залежить від досвіду її виборчих змагань, розвитку демократії в суспільстві, моделі його виборчої системи тощо. Розглядаючи становлення теорії політичних партій, Ю. Шведа відзначає саме її демократичну сутність. Він ствер-

джує: “Сучасне розуміння партії – це розуміння її як організації, яка бореться за владу парламентськими методами. Ця думка спирається на те, що партії найтісніше пов’язані з демократичним політичним устроєм... Партії є гарантами демократичного політичного процесу. Без них масова демократія не могла б існувати. Звідси випливає положення про те, що на політичних партіях лежить обов’язок легальної, відкритої, публічної діяльності за допомогою конституційних методів” [16, с. 193–194]. Однак в умовах сучасної української дійсності пануючими є **псевдопартійні утворення**, які своєю олігархічно-клановою заангажованістю дискредитують всю політичну систему суспільства. **Українські партії є формою легітимації бюрократичних та політико-бізнесових угруповань**. Вони не є суб’єктами влади, а лише орієнтуються на неї, і тому позбавлені підтримки народу. Вітчизняні псевдопартії не спроможні адекватно репрезентувати волю народу, спрямовувати його ціннісні орієнтири, формувати політичну культуру громадян.

Вищевикладений матеріал свідчить про те, що політична культура формується, засвоюється і проявляється кожним індивідом окремо. Вона починається в його поведінці й діяльності, де перетворює природне, спонтанне, безконтрольне в цивілізоване й досконале. **Політична культура** проявляється у суспільній діяльності індивіда (участь чи пасивність у виборах) та **фіксує здатність громадян розуміти специфіку своїх інтересів, відстоювати їх легітимним шляхом**. Політична культура України є культурою перехідного суспільства, яка формується в умовах соціальної бідності. Українська держава вкотре стоїть перед модернізаційним викликом. На думку О. Гнатюк, “якщо ототожнення модернізаційних тенденцій з вестернізацією може видатися безперечним, то ототожнення... з російською орієнтацією – безглуздом” [4, с. 25]. **Виклик модернізації потребує реалізації принципу політичного і культурного плюралізму**. Перспективи розвитку українського суспільства і політичної культури його громадян залежить від **спроможності влади адекватно реагувати на цивілізаційні виклики і приймати оптимальні рішення**.

Підбиваючи підсумки, слід зазначити, що політична культу-

ра відображає процес реалізації на практиці внутрішнього кодексу людської поведінки, стиль діяльності індивіда у сфері владних відносин. Цінність дослідження поняття політичної культури полягає в тому, що воно дозволяє з'ясувати мотиви і глибинні причини поведінки індивіда й соціальних спільнот у різних аспектах політичних відносин. Ця мотивація міститься в подвійній природі культури – колективній та індивідуальній, в поєднанні загального (групового, соціального, національного тощо) і загальнолюдського, власного і одиничного. Доцільним є зауваження С. Кримського про те, що “в історії культури абсолютне завжди розглядалося як щось співпричетне вищому буттю, як те, що не просто не підвладне “косі часу” (смерті), а стверджує життя в його вічному самовідтворенні. Ось чому справжня культура альтернативна всьому вигаданому, ілюзорному, випадковому, усьому ентропійному – такому, що веде до смерті, мертвої нерухомості” [9, с. 20]. Розвиваючи цю думку ми стверджуємо: справжня політична культура тотожна демократичній парадигмі й загальнолюдським цінностям, що є джерелом легітимності влади й соціального поступу.

ЛІТЕРАТУРА:

1. Алмонд Гражданская культура. Политические установки и демократии пяти наций // Политология: хрестоматия / Сост. проф. М. А. Василик, доц. М. С. Вершинин. – М.: Гардарики, 1999. – С. 558–576.
2. Андрущенко В., Михальченко М. Сучасна соціальна філософія. Курс лекцій. – К.: Видавництво “ГЕНЕЗА”, 1993. – Т. 2. – 317 с.
3. Гальчинський А. Помаранчева революція і нова влада. – К.: Либідь, 2005. – 368 с.
4. Гнатюк О. Прощання з імперією: Українські дискусії про ідентичність. – К.: Критика, 2005. – 528 с.
5. Гордієнко М. Феномен новітньої української революції: криза ідентичності чи шлях до оптимального розвитку національної державності // Персонал. – 2006. – № 1. – С. 44–49.
6. Дзюба І. До концепції розвитку української культури // Між культурою і політикою. – К.: Сфера, 1998. – С. 28–37.
7. Инглхарт Р. Постмодерн: меняющиеся ценности и изменяющиеся общества // Политология: Хрестоматия / Сост. Б. А. Исаев, А. С. Тургаев, А. Е. Хренов. – СПб., 2006. – С. 228.

8. Кафарський В. Нація і держава: Культура, Ідеологія, Духовність. – Івано-Франківськ: Плай. – 1999. – 336 с.
9. Кримський С., Павленко Ю. Цивілізаційний розвиток людства. – К.: Вид-во “Фенікс”, 2007. – 316 с.
10. Липинський В. Листи до братів-хліборобів про ідею і організацію українського монархізму. – Київ; Філадельфія, 1995. – 470 с.
11. Лісовий В. Культура – ідеологія – політика. – К.: Видавництво імені Олени Теліги, 1997. – 352 с.
12. Огієнко І. Українська культура. Коротка історія життя українського народу. – К.: Фундукліва. – № 4. – 1918. – 272 с.
13. Пахльовська О. Проблема спадщини в українській культурі та форми її імперської експропріації // Ave, Europa!: ст., доп., публіц. (1989–2008) / Оксана Пахльовська. – К.: Унів. вид-во ПУЛЬСАРИ, 2008. – С. 61–82.
14. Сверстюк Є. Правда полинова. – К.: Вид. дім “Києво-Могилянська академія”, 2009. – 304 с.
15. Федірко І. Політична культура і трансформаційні процеси суспільства // Актуальні проблеми філософських, політичних і релігієзнавчих досліджень (До 170-річчя філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка). Матеріали Міжнародної наукової конференції “ЛЮДИНА – СВІТ – КУЛЬТУРА” (20-21 квітня 2004 року, Київ). – К.: Центр навчальної літератури, 2004. – С. 792–794.
16. Шведа Ю. Теорія політичних партій і партійних систем: Навч. посібник. – Львів: Тріада плюс, 2004. – 528 с.
17. Inglehart R. Culture Shift in Advanced Industrial Countries. – Princeton: Princeton University Press, 1990. – P. 45-80.
18. Pye L. W. Political Culture and Political Development. – Princeton: Princeton University Press, 1965. – P. 7.

УДК 327.8

Ірина Миколаєнко

ВПЛИВ ГЛОБАЛІЗАЦІЙНИХ ПРОЦЕСІВ НА ФОРМУВАННЯ ПОЛІЕТНІЧНОГО СВІТУ

У статті розглядаються процеси етногенезу, які у сучасному глобалізованому світі набувають особливої значимості, оскільки політичні ризики сучасності сприймаються виключно через призму розвитку етносів та націй.

Ключові слова: етнос, нація, глобалізація, прогрес, розвиток, гегемонія.

Mikolaenko I. The influence of globalized processes on the formation of polyethnic world.

In the modern globalized world the special value is acquired by the processes of ethnogenesis, as the political risks of contemporaneity are perceived exceptionally through the prism of development of ethnas and nations.

Keywords: ethnas, nation, globalization, progress, development, hegemony.

Миколаєнко И. Влияние глобализационных процессов на формирование полиэтничного мира.

В статье рассматриваются процессы этногенеза, которые в современном глобализующемся мире приобретают особенную ценность, поскольку политические риски современности воспринимаются исключительно через призму развития этносов и наций.

Ключевые слова: этнос, нация, глобализация, прогресс, развитие, гегемония.

*“Щоб потрапити до раю, необхідно
досконало вивчити дорогу, що веде до пекла”*

Н. Макіавеллі

Людство, залишивши позаду ХХ століття з його небаченою досі жорстокістю, з одного боку, та високотехнологічни-

ми науковими і культурними досягненнями, з іншого, одночасно постало перед новими випробуваннями і проблемами планетарного масштабу, які мають негативний характер, і багато в чому є наслідком процесу всебічного розвитку цивілізації. Ця проблема стала актуальною для сучасних соціологів, політологів, філософів, істориків. У зв'язку з цим неодноразово висловлювались Е. Бажанов [1], І. Воронов [2], К. Гаджиев [3], П. Друккер [4], М. Мнацаканян [5], А. Нікітін [6], Е. Примаков [7], М. Чешков [8], Р. Gilpin [9], J. Rosenau [10].

З розпадом СРСР радикально змінилась сама інфраструктура світового порядку. Відбувся парадигмальний прорив всесвітнього масштабу. Особливий колорит цим процесам і явищам надають новітні тенденції трансформації сучасного світу. Це, насамперед, глобалізація, інтернаціоналізація найважливіших сфер суспільного життя, безпрецедентне прискорення часу, стискання і “закриття” екуменічного простору. Все це разом посилює нерівномірність і неврівноваженість у масштабах всього світового простору. Таку ситуацію Дж. Розенау назвав турбулентним станом [10].

Тому при оцінюванні сучасної реальності необхідно врахувати ті кардинальні зміни, які відбулись у світі з виникненням ядерної зброї і посилились глобалізацією, інформаційно-телекомунікаційною революцією, розпадом двополюсної світобудови та іншими пов'язаними з ними подіями. Прогрес в галузі воєнних технологій сприяє розмиванню прямої пропорційної кореляції між матеріальним багатством, або рівнем економічного розвитку, з одного боку, і можливостями окремо взятої держави прощтовхувати свої національні цілі та інтереси на світовій арені, відповідним чином реагувати на нові реальності та виклики, з іншого. Це сприяє виникненню у економічно слабких держав можливостей для асиметричної відповіді на ті чи інші загрози з боку держав, які мають могутні економічні та військово-технічні ресурси.

У системі міжнародних відносин діє так званий “закон сили”, відповідно до якого держава, що досягла економічної та воєнної могутності, яка наближається до інших провідних держав світу, обов'язково почне урівнювати себе з ними за статусом у межах на-

явного впорядкування світу, або навіть буде змінювати цю світобудову. В зв'язку з цим цікавою представляється думка О. Шпенглера про те, що влада Стародавнього Риму над значною частиною Ойкумени була заснована не лише на військовій силі, але й на слабкому протистоянні переможених народів, які відмовились від самовизначення. Відповідно до сучасного стану світового співтовариства було б фантазією допустити, що Росія, Китай, Індія, Японія просто відмовляться від самовизначення і дозволять будь-кому вирішувати життєво важливі для себе питання. Як справедливо зауважив А. Беттлер, зворотною стороною американської гегемонії *“...является неизбежное противодействие гегемонии, поскольку она структурирует и концентрирует борьбу всех остальных сил против себя, то есть гегемонии США. Если предположить наличие нескольких центров силы с претензией на гегемонию, это вело бы к распылению сил тех государств, которые затеяли бы борьбу с ними. С одним гегемоном борются значительно проще. Следовательно, гегемония объективно вскармливает врагов против себя. И США не избежат этой борьбы”* [11]. Це висловлювання вірне і щодо будь-якого іншого претендента на статус світового гегемона.

Американській ідеї сьогодні протистоїть європейська ідея, що переживає друге народження, а також японська, китайська, індійська моделі, моделі нових індустріальних країн. Існують і інші конкуруючі моделі, які впливають на характер взаємовідносин між різними регіональними центрами економічної, соціокультурної та політичної могутності. Тому при постійному розвитку світової економіки як єдиної системи все складніше стає визначити, яка з цих моделей належним чином відповідає соціокультурній та політико-культурній матриці кожного окремо взятого народу. Цей факт набуває особливого значення в умовах глобальної війни ідей, еталонів життя, світових доктрин, конкуренції іміджів та авторитетів за перерозподіл світових ринків, за світове лідерство. Можна констатувати, що американська культура хоч і продовжує свою експансію на всьому просторі Ойкумени, проте США стає все складніше переконати інші народи у перевазі своїх духовних та морально-етичних принципів та цінностей [3].

Унікальність ситуації в тому, що реальна сила держави, що

надає їй відповідний статус у світовому співтоваристві, за найважливішими параметрами не завжди підлягає оцінці за допомогою традиційних критеріїв і категорій. Особливо важливо те, що в сучасному світі на перші ролі виходять економічна, наукова, технологічна, інформаційна та інші складові національної могутності – “м’яка сила” (soft power) на протилежність “жорсткій”, тобто військовій (hard power) [12]. Якщо жорстка сила має на меті покарати та залякати суперника, то “м’яка” має нейтралізувати суперника мирними засобами. В її арсеналі знаходяться культура і цінності, ідеї та інформація, здатність створювати іміджі (як власні, так ворогів і друзів) та ефективно “продавати” їх як всередині країни, так і за кордоном, забезпечувати легітимність зовнішньої політики держави як в очах своїх громадян, так і світового співтовариства [13]. Саме тому вивчення культурологічних аспектів глобалізації є одним із пріоритетних напрямів, важливих як для сучасного суспільства, так і для політичної науки. З цим пов’язана необхідність політичного прогнозування як у нашій державі, так і у світі в цілому.

Людина у своєму розвитку може піднятися до рівня носія культури, творця нових світів, оскільки для неї властивою є потреба творити, створювати нове, знаходити невідоме у світі, самій собі та інших людях. Показати світові найцінніше, що в ній, реалізувати свій потенціал – це одне з фундаментальних бажань людини в процесі її інтеграції зі світом культури. Творення – необхідний і обов’язковий компонент людської життєдіяльності. Людина може творити не тільки зовнішні світи, але і власний внутрішній світ, і навіть саму себе. Тому одним з найважливіших і найвпливовіших чинників щодо існування людини в умовах глобалізації є формування нової духовності [2].

Загальновідомо, що від рівня інтелектуалізації і гуманізації суспільства багато в чому залежатиме майбутнє людства, його ставлення до довкілля, національних і загальнолюдських цінностей. Гуманізація освіти, виховання, культури, матеріального виробництва означатиме зростання будь-якої країни. Однак цю проблему можна вирішити лише спільними зусиллями представників усіх галузей знань. Необхідність формуван-

ня високої професійної культури зумовлює нагальну потребу підвищення культурного рівня всіх членів суспільства. Звідси виникає потреба набуття спеціалізованих знань, спрямованих на розкриття внутрішнього світу людини.

В умовах глобального розвитку людства постійно з’являються нові культурні цінності, які додаються до вироблених людством раніше цінностей. Але оскільки людський мозок не здатний обробити великі масиви інформації, значна кількість культурних цінностей на рівні кожної людини залишається за-консервованою. Таким чином, будь-який історичний тип культур складається з двох компонентів – повсякденної сучасної культури і сукупності минулих культур. На всі питання, що постають перед людиною, вона шукає відповіді, використовуючи вже засвоєну культуру, яка пропонує досить обмежений вибір, тобто поточний або ж накопичений досвід.

Культура для кожного історичного періоду є різною. До того ж у різних країнах вона значно відрізняється одна від одної. Від кожної, навіть стародавньої культури, обов’язково залишається щось таке, що збагачує культуру наступних часів. Саме тому одним із основних компонентів культури суспільства є загальнолюдські цінності, які зближують культури всіх країн, народів, етносів. Історичний досвід свідчить, що вузько-класові, вузьконаціональні або вузькорелігійні цінності скороминуші, але звільнитися від них доводиться, як правило, досить дорогою ціною [2].

Культура завжди є національною, оскільки в ній тісно поєднуються національне і загальнолюдське. З кращих досягнень усіх національних культур формується єдина загальнолюдська культура. Намагання звести все розмаїття світової культури до культури лише власного народу, що останнім часом спостерігається як тенденція до національно-культурного ілязіоціонізму, веде до відставання від світового культурного процесу та деградації нації. Разом з тим повна відмова від національно-культурних традицій відкриває шлях до нівелювання національної культури. Тому виникає необхідність формування нових цінностей для слаборозвинених країн, що є свого роду “захисною реакцією”, пов’язаною з поступовою цінніс-

ною конвергенцією в умовах панівного становища сучасної західної цивілізації та створення нею масової культури. Це явище *“можна розглядати як вірусну матрицю щодо інформаційної складової соціокультурних архетипів незахідних локальних цивілізацій”* [2; 105]. У зв'язку з цим спостерігаються процеси роздвоєння та гібридизації інших сфер суспільного життя. З одного боку, спостерігається тенденція до нівелювання етнопонаціональних, релігійних, культурних кордонів, розповсюдження західної, значною мірою, американізованої, поп-культури, що призводить до втрати національними культурами своєї національно-етнічної ідентичності. З іншого боку, посилюються вимоги більшої автономії з боку національних, релігійних та інших меншин, зберігаються та продовжують розвиватись національні культури. Тому сформувалися такі характерні для сучасного світу феномени, як багатокультурність, поліетнічність, багатоскладовість суспільств, які стали вирішальними чинниками життя багатьох країн, націй та регіонів, а також відбувся процес накладання один на одного та взаємного пересікання міжнародного, транснаціонального, регіонального і глобального начал. Таким чином, у світовому співтоваристві його суб'єктами приймається значна кількість рішень, які суперечать одне одному, при цьому залишаючись вирішальними. У сукупності вони можуть призвести і часто призводять до непередбачуваних, і небажаних результатів. Таким чином, міжнародна глобальна політична система, будучи відкритою, схильна ламати будь-які прогнози і порушувати (на перший погляд) надійно доведені закономірності.

Сучасні глобальні процеси визначають культуру як ключову сутнісну підвалину історичного розвитку. Цивілізаційна методологія аналізу історичного розвитку спирається на культуру та людину, як на основний і могутній визначальний чинник історії еволюції людства в епоху глобалізації та інформатизації. Тому в умовах переходу від суспільства традиційного типу до модернізованого виникає необхідність в універсалізації ціннісних орієнтацій, зразків свідомості й поведінки; формуванні загальнонаціональних норм і стандартів соціальної і культурної адекватності людини; ініціюванні її інтересу і попиту на

стандартизовані форми соціальних благ; підвищенні ефективності роботи механізмів соціальної регуляції. Це викликає необхідність поширення знань, понять, соціокультурних норм та іншої соціально значимої інформації на широкі маси населення, що потребує розвитку ЗМІ, демократичних політичних механізмів і процедур.

Культурологічний аспект глобальних проблем цивілізації кінця ХІХ – початку ХХІ ст. досліджується також через призму синергетичної парадигми як нового методу аналізу гуманітарного розвитку людської спільноти в планетарному масштабі. За нових соціально-політичних умов *“синергетика як загальна теорія самоорганізації і складності може відіграти роль нового світоглядного орієнтира”* [2; 160]. Як новітня методологія вона передбачає врахування нелінійної соціальної динаміки, а також “новий діалог людини з природою, новий синтез людського знання і мудрості”, що передбачає пізнання конфліктів, хаосу, нестабільності, кризових соціальних явищ [2; 160]. Усе це дозволяє довести, що культура та її основний носій і творець – людина у ХХ ст. стали основним змістом історичного розвитку як планетарної спільноти, так і безпосередньо незалежної України.

Також особливе місце в системі цінностей техногенної цивілізації займає наукова раціональність. З погляду І. Бестужева-Лади, основу такої цивілізації складають п’ять якісних характеристик: *“нова енергетика, заснована на відтворюваних джерелах енергії; відновлення глобальних балансів (від екологічного до демографічного); всезагальне і повне роззброєння (під страхом потрапляння зброї масового ураження до рук мафіозних структур); органічне співіснування людства з навколишнім природним середовищем; “справжня людяність”, що ґрунтується на подоланні торжествуючої поки що антикультури”* [2; 161].

Елементом, який органічно доповнює загальнолюдську культуру, є культура етносу, що включає діяльність членів певної спільноти в усіх сферах буття і свідомості, діалектичну єдність процесів відтворення соціальних цінностей і норм співжиття, освоєння культурної спадщини. Культура етносу спрямована на реформування дійсності, перетворення багатства історії етносу у внутрішнє багатство особистості, розвиток

соціально-творчих можливостей людини. Таким чином, негативним проявам глобалізації протистоїть духовна культура окремих народів, яка містить норми моралі, людські здібності, реалізовані в моральному і естетичному розвитку, світогляді.

Перебуваючи в залежності від матеріальної культури, духовна культура не змінюється автоматично слідом за своєю матеріальною основою, а характеризується відносною самостійністю, облагороджуючи світ людини, спосіб її буття, створений і постійно відтворюваний нею самою. У внутрішній структурі духовної культури виділяють масову і елітарну культури. Масова культура сформувалась одночасно із суспільством масового споживання. Продукти цієї культури виступають у ній як предмети споживання, здатні за умов продажу приносити прибуток, якщо вони враховують смаки і запити масового споживача. Реклама стала обов'язковим атрибутом сучасного суспільства і стає невід'ємною частиною масової культури. Мета творців духовної елітарної культури, як правило, полягає в прагненні до новаторства, повного самовираження і художнього втілення своїх ідей. Але при цьому ідеї і цінності елітарної культури тиражуються масовою культурою, підвищуючи її рівень.

Духовними орієнтирами в становленні культури особистості мають слугувати правда і совість, справедливість і свобода, моральність і гуманізм. Економічні труднощі, пережиті українським суспільством, відбилися на духовному світі людини і зумовили деформації зазначених цінностей. Конформізм, нігілістичне ставлення до законів і моральних цінностей призвели до значного поширення бездуховності. Умови подолання цих моральних та духовних деформацій полягають у розвитку демократичної політичної системи, залученні до надбань світової культури, осмисленні нових досягнень вітчизняної культури. Становлення розвиненої особистості передбачає загальнокультурний розвиток, чесність, розвинене почуття відповідальності, вірність своєму слову, порядність.

Національна культура зменшує гостроту соціальної напруги між різними групами людей, визначає універсальні еталони основних соціокультурних рис нації. Вона задає однакові еталони і стандарти, що впроваджуються загальнодоступними спеці-

алізованими культурними інститутами: загальною освітою, пресою, політичними організаціями, масовими формами художньої культури. Остання в її комерціалізованих проявах спровокувала в українському суспільстві дещо одностороннє уявлення про неї, як про таку, що виявляє нездоровий інтерес до проблем людської фізіології, насильства та жорстокості. Звідси – потяг до традиційної культури як способу самозахисту суспільства від негативних наслідків вестернізованого світосприйняття.

Одна з найістотніших характеристик національної культури полягає в тому, що вона формує цілі соціального розвитку, виробляє знання, норми, зміст перетворень. Саме це відрізняє її від етнічної культури, яка переважно відтворює історичну традицію колективних форм життя народу. Тому в сучасних умовах актуальною стає проблема стандартизації соціокультурних установок, інтересів і потреб основної маси населення, інтенсифікації процесів маніпулювання людською поведінкою, ідеологічними орієнтаціями, споживчим попитом на товари, послуги, ідеї, власний імідж тощо. Останнім часом на результати суперництва за свідомість людей визначально впливають виробники інформації, товарів і послуг масового споживання. Все це зумовлює потреби у зміні механізмів соціалізації людини, підготовки особистості до вільної реалізації своїх соціокультурних інтересів.

Проте глобальна відкритість носить амбівалентний характер, оскільки відкрите суспільство по-своєму закрите. У порівнянні з традиційним закритим соціумом сьогодні змінюється тип закритості: національні кордони, контрольно-пропускні пункти змінюються технологічними бар'єрами, актуалізуються проблеми захисту інформації. Щодо останнього, то варто зазначити, що інформаційна революція якраз і стала основою політичних ризиків відкритості, оскільки забезпечили технічну базу для створення Інтернету. Інформаційні технології дають реальну можливість для різкого прискорення економічного, наукового, культурного розвитку планети, для інтернаціоналізації капіталу. Саме завдяки цьому вони сприяють відкритості сучасного соціуму. Проте вони ж можуть стати чинником посилення протидорства між представниками різних культур, по-

роджуючи ризики політичних конфліктів та екстремізму [14].

Аналогічно, свобода індивідів, що декларується як “універсальна” цінність життя у відкритому суспільстві парадоксальним чином починає трансформуватись у своєрідний антипод, який народжує нові політичні ризики: *“Беспрецедентная свобода, которую наше общество предлагает своим членам, пришла, как давным-давно предупреждал Лео Стросс, вместе с беспрецедентным насилием... Обратная сторона неограниченной свободы – малая значимость выбора, и эти две стороны обуславливают друг друга: зачем запрещать то, что так или иначе, не вызывает никаких значимых последствий?...Бессилие становится все более ненавистным, смущающим и расстраивающим ввиду полномочий, которые, как ожидалось, даст свобода”* [14]. Тому амбівалентність і непередбачуваність реалій відкритості представляють собою ризикогенні чинники, оскільки сучасне суспільство і його структури практично не забезпечують захист громадян і перекладають ризики на окремих індивідів.

Агресивний націоналізм і релігійна нетерпимість, які набувають все більш небезпечні масштаби в XXI столітті – це реакція тієї частини світової спільноти, яка не змогла адаптуватися до зіткнення культур, їх розломів і розколів, головною причиною чого є становлення відкритого соціуму в умовах глобалізації. Шок від культурних колізій відчувається як на громадському, так і на особистісному рівнях. Стреси, викликані посиленням економічної і соціально-політичної нестабільності, знищенням звичного укладу життя та ціннісних орієнтирів, сприяють розповсюдженню тяжких психічних захворювань та хвороб, пов'язаних з ослабленням імунної системи людини. Набувають небувалих масштабів і соціальні хвороби людства – наркоманія, злочинність. Створюються глобальні злочинні синдикати, які паразитують на людських слабкостях і вадах. Всі ці процеси породжують політичні ризики світового значення.

Таким чином, важливими складовими нового поліцентричного світоустрою стануть як порядок, так і анархія, визначеність і невизначеність, застосування сили та міжнародні санкції, конфлікти і співробітництво, статика і динаміка. Різні держави будуть по-різному сприймати ту чи іншу конкретну за-

грозу світу, по-різному оцінювати ризики щодо участі в ліквідації цієї загрози. Елемент невизначеності пов'язаний також з експансією глобальної економіки, з процесами інтернаціоналізації, які носять комплексний і багатогранний характер та породжують нові проблеми і ризики всесвітнього масштабу. Їх наслідки для світового технологічного, економічного, соціального розвитку та політики практично не передбачувані.

У цілому можна констатувати, що різні актори сучасного світового устрою отримують безкінечну кількість можливостей реагувати – раціонально чи ірраціонально на внутрішні та міжнародні проблеми відповідно до їх інтелектуальних можливостей, культури, звичок, традицій, специфічних інтересів. Новий поліцентричний світоустрій, як і всі попередні міжнародні системи, мабуть, також має засновуватися на ієрархічному принципі. Проте ця ієрархія, на вершині якої мають бути найбільш могутні в економічному, технологічному і військово-політичному відношенні держави, не стане певним кондомініумом або “світовим поліцейським”, дуумвіратом чи тріумвіратом, а прийме форму олігополії, навколо якої, відповідно до своїх національних інтересів, будуть групуватись й інші суб'єкти світоустрою.

ЛІТЕРАТУРА:

1. Бажанов Е. Неизбежность многополюсного мира // Мировая экономика и международные отношения. – 2004. – № 7. – С. 11-16.
2. Воронов І. Глобалізація і політика. Реалії і перспективи соціальних трансформацій. – К., 2004. – 288 с.
3. Гаджиев К. К полицентрическому миропорядку // ПОЛИС. – 2007. – № 4. – С. 8-23.
4. Друккер П. Новые реальности. В правительстве и политике, в экономике и бизнесе, в обществе и мировоззрении. – М., 1994.
5. Мнацаканян М. Национализм: идеальный тип и формы проявления. – ПОЛИС. – 2007. – № 6. – С. 24-35.
6. Никитин А. Международные конфликты и их урегулирование // Мировая экономика и международные отношения. – 2006. – № 2. – С. 3-16.
7. Примаков Е. Постиндустриальная эпоха // Мировая экономика и международные отношения. – 2001. – № 3. – С. 23-37.

8. Чешков М. Мир как дифференцированное целое //Мировая экономика и международные отношения. – 2006. – № 7. – С. 60-72.
9. Gilpin R. War and Change in World Politics. – Cambridge, 1981
10. Rosenau J. Turbulence in World Politics. – L., 1990
11. Беттлер А. Контуры мира в первой половине XXI века и чуть далее // Мировая экономика и международные отношения. – 2002. – № 1. – С. 73-80.
12. Lennon A. The Battle for Hearts and Minds: Using Soft Power to Undermine Terrorist Networks. – Washington, 2003.
13. Nye J. The Paradox of American Power: Why the Worlds Only Superpower Cant Go in Alone. – Oxford, 2002.
14. Красиков С. Глобализация: политические риски открытости // ПОЛИС – 2008. – № 2. – С. 162-169.

УДК 352: 316.776.3

Сергій Штурхецький

ФЕНОМЕН ІДЕНТИЧНОСТІ ЯК СПОСІБ ТВОРЕННЯ КОМУНІКАТИВНОГО ПРОСТОРУ І СОЦІАЛЬНОГО БУТТЯ

У статті досліджується феномен політичної ідентифікації як спосіб творення комунікативного простору і соціального буття під час місцевих інформаційних кампаній, аналізуються ризики для розвитку місцевого самоврядування.

Ключові слова: політична ідентифікація, комунікативні технології, місцеве самоврядування, комунікативний простір.

Shturkhets'kyu S. The phenomenon of identity as factor of creation of the communicative space and social being.

In the article the author explores the phenomenon of political identification as a way to create a communicative space and social life during the local information campaigns, in the article analyzed the risks for the development of local self-government.

Key words: political identification, communication technologies, local government, the communicative space.

Штурхецкий С. Феномен идентичности как способ создания коммуникативного пространства и социального бытия.

В статье исследуется феномен политической идентификации как способ создания коммуникативного пространства и социального бытия во время местных информационных кампаний, анализируются риски для развития местного самоуправления.

Ключевые слова: политическая идентификация, коммуникативные технологии, местное самоуправление, коммуникативное пространство.

Постановка проблеми. Останні тренди суспільного розвитку висувають досить серйозні проблеми перед учасниками комунікативного процесу і на місцевому рівні.

Насамперед, фінансово-економічна криза примушує учасників комунікативного процесу ретельно перебрати увесь набір комунікативних технологій, звернувши увагу на найбільш ефективні (в розрізі “затрати/результат” [1, с. 314]. У цьому контексті, безумовно, найперспективнішими є новітні комунікативні технології (Е-технології, Е-комунікації).

Окрім цього, суттєві зміни відбулися і у суспільному сприйнятті сучасних політичних процесів. Тепер ми говоримо вже не про внутрішньосистемну методологічну проблему, яка стосується тільки учасників комунікативного процесу, а про значно серйозніші виклики, які постали і з іншого боку комунікації як процесу – зі сторони реципієнтів. Адже критична налаштованість реципієнтів щодо пропонованого їм інформаційного продукту в межах певної комунікативної ситуації, падіння рівня довіри громадян до органів влади, вимагає нового підходу до вирішення основної проблеми інформаційної кампанії – донесення до реципієнта цілісного і гармонійного образу інформаційного об’єкта (кандидата, установи, суспільної небезпеки чи суспільної вигоди тощо).

Прикладною формою цього образу (у деяких випадках можна говорити – “іміджу”) під час інформаційної кампанії [2, с. 103] якраз і є, на нашу думку, політична ідентифікація (ПІ) як набір комунікативних, іміджевих, смислоутворюючих та чуттєвих складових, за яким реципієнт інформаційно-комунікативного впливу впізнає “свій”, привабливий для нього об’єкт, зв’язує з ним свої інтенції, може оцінити його розвиток у минулому, місце у сучасному і спрогнозувати вплив об’єкта в майбутньому на суспільно-політичні процеси загалом та на себе особисто зокрема.

З огляду на це, феномен ідентичності загалом і політичної ідентифікації індивіда зокрема, особливо на рівні територіальної громади варто розглядати як суттєвий чинник формування комунікативного простору на місцевому рівні (при застосуванні набору вищевказаних складових в інформаційній кампанії) та навіть чинник творення соціального буття громадянина, який через самоідентифікацію та ідентифікацію оточуючих його в суспільстві суб’єктів “програмує” розвиток своєї діяльності, розвиток територіальної громади тощо.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Застосування новітніх інформаційних технологій та їх вплив на розвиток суспільства визначали в своїх працях такі зарубіжні та вітчизняні вчені, як: П. Бурд'є, С. Гантингтон, Е. Гіденс, М. Кастельс, М. Мак-Люен, Г. Штрамайер, Г. Г. Почепцов, М. М. Грачов. У розвиток теорії ідентичності як компоненту самосвідомості особистості зробили внесок такі вчені, як: П. Берк, С. Стрикер, В. В. Москаленко, К. В. Коростеліна; концепцію, що підкреслює соціокультурну зумовленість поведінкових стереотипів розробляли Дж. Джеттен, С. Кітаяма, Г. Маркус, Н. І. Сарджвеладзе, Г. У. Солдатова, Х. Тріандіс. Українські дослідники (М. М. Корецький, О. В. Батанов, А. В. Дуда, Г. В. Чапала, П. М. Любченко, М. М. Клепацький, В. В. Кравченко, П. В. Круш, О. В. Прієшкіна, Я. Ф. Жовнірчик та інші) започаткували у своїх працях вирішення різних питань функціонування місцевого самоврядування в умовах сучасного інформаційного процесу.

Метою статті є дослідження феномена політичної ідентифікації як способу творення комунікативного простору і соціального буття під час місцевих інформаційних кампаній.

Виклад основного матеріалу. Однією з поширених видів інформаційних кампаній у сучасному місцевому самоврядуванні є кампанії виборчі, які є важливими як для вибору напрямку розвитку місцевої громади, так і є цікавими з погляду застосування певного арсеналу комунікативних технологій.

Отже, дослідження **політичної ідентифікації кандидата** в контексті конкретної комунікативної ситуації, – виборів, – на нашу думку, може мати декілька прикладних аспектів (при цьому дані дослідження можуть бути застосовні і до інших комунікативних ситуацій у місцевому самоврядуванні).

Аспект аксіологічний – аналіз ПІ кандидата дозволяє детермінувати його систему цінностей, відображенням якої є, наприклад, передвиборча програма кандидата.

Особливої ваги набуває цей прикладний аспект ще й тому, що результати виборів показують (звісно, за умови дотримання усіх демократичних процедур у проведенні виборів і підрахунку голосів), наскільки ПІ кандидата збіглася із ПІ виборця і наскільки система цінностей кандидата знаходить підтримку в

суспільстві. Відтак, існує можливість прогнозу політичних дій чи впливів на розвиток соціально-економічних процесів даної території. І, що доволі актуально в період кризи, аналіз ПІ кандидата, зроблений завчасно, може передбачити радикалізацію громадянських настроїв і небезпеку розхитування і без того пошарпаного “човна” української регіональної політики. Отримання кандидатом (політичною силою) підтримки частини виборців може вносити суттєві корективи в прогнозні показники соціально-економічного розвитку окремого регіону (якщо вибори локальні) і цілої держави (якщо вибори національні).

При цьому не слід забувати, що деякі регіональні тенденції з часом отримують загальнонаціональне визнання. Так, Закарпаття до 2004 року вважалось електоральним “осердям” СДПУ(о), Донеччина, Луганщина – є “базовими” для Партії Регіонів, а вибори до Тернопільської облради у 2009 році не дарма викликали такий інтерес у загальнонаціональних ЗМІ (див. напр. [3], [4], [5]) – адже один із лідерів тієї виборчої кампанії відверто заявляв: “Українські перемоги розпочнуться з Тернопілля”, маючи на увазі наступне тріумфальне поширення ідей своєї політичної партії на територію всієї держави.

Те ж саме можна сказати і про деякі маргінальні ідеї, що зароджуються на локальному рівні і за короткий проміжок часу отримують навіть наднаціональне визнання. Ілюстрацією до вищевказаного, в межах наднаціональних кампаній (вибори до Європарламенту у червні 2009), слугує блискучий успіх “Партії Піратів” у Швеції. Поліпшивши свої електоральні показники за три роки в десять разів (2006 – 0,68% , 2009 – 7,8%), “пірати”, які домагаються вільного використання матеріалів в мережі Інтернет, отримали свого представника в Європарламенті. Тобто за ці три роки маргінальна політична сила настільки вдало сформувала і презентувала свою ПІ (причому за допомогою Е-комунікації), що із невливової навіть у національних межах політичної сили перетворилася на парламентську в Європі силу, і має досить вагомі передумови для того, щоб отримати представництво у національному парламенті на наступних виборах [6].

Аспект комунікативно-технологічний – ПІ кандидата є визначальною для вибору ним стратегії виборчої кампанії зага-

лом і використання певної інформаційно-комунікативної стратегії (ІКС) зокрема.

Отже, детальне вивчення ПІ дозволяє не лише експертам чи виборцям передбачити, якими методами буде доноситися образ ПІ кандидата, але й має методологічне значення. Виникає можливість корекції при виборі ІКС залежно від сформованої ПІ, що здешевлює витрати на виборчу кампанію, зменшує викривлення “картинки” при донесенні образу до виборця тощо.

Тепер, повернувшись до **політичної ідентифікації особи** самого виборця, спробуємо відповісти на запитання: наскільки серйозно постає перед людиною (у нашому випадку і нашій соціальній ролі – члена територіальної громади, виборця) проблема ідентичності? На наш погляд, процес набуття і зіставлення своєї ідентифікації із ідентифікацією кандидата (партії) на виборах під час голосування є процесом з глибокими соціальними наслідками.

Визначення власної ПІ структурує особистість, знімає напруження і небезпеки, пов’язані з дифузністю ідентичності. Зіставлення власної ПІ із ПІ обраного УКП шляхом голосування має такі функції для виборця: “активного” задоволення (людина отримала підтвердження своєї ідентичності перед іншими в суспільстві, переживши ще раз юнацькі вагання, “піднявши” з глибин підсвідомості спогади про юнацькі експерименти із самотвердження) і “пасивного” заспокоєння (людина отримала відчуття безпеки від розуміння своєї приналежності до потужної політичної групи, яка підтримує той чи інший УКП, людина може думати, що “віддала” свій громадянський обов’язок, зробила “все можливе” для досягнення своєї соціальної мети).

Відповідно, зворотній процес – тривалій дифузності ідентичності [7, с. 34] “негативної” ідентифікації чи навіть втрати під впливом зовнішніх чинників своєї “старої” ідентифікації – також несе в собі значне соціальне навантаження, причому, у своїй більшості – деструктивне і важко прогнозоване через відсутність у громадян бодай задекларованої ідентичності (читай – системи цінностей, програми дій). Не отримавши ні “активної”, ні “пасивної” психолого-соціальної розрядки під час го-

лосування, безідентична особистість не може відчувати повного комфорту від свого соціального буття. Людина, через свою неприналежність до будь-якої пануючої політгрупи, відчуває себе беззахисною перед чинним політичним порядком. Людина, не обираючи на виборах (або обираючи УКП, який не здобуває представництва у владі), може не отримати навіть примітивного задоволення власної наївності від того, що “мене послухали” і нарешті зроблять так, як “я сказав”.

Комплекс ідентифікаційних викликів, які постають перед особистістю, “зануреної” у конфліктну комунікативну ситуацію, вітчизняні психологи пропонують вирішувати, розв’язуючи такі завдання: розширення діапазону усвідомлення свого “Я”, розвиток суб’єктивного почуття цілісності особистості, формування впевненості в собі (когнітивний компонент); усвідомлення власних життєвих цінностей, підкріплення позитивної Я-концепції, подолання кризи самовизначення (емоційний компонент); розвиток взаємної підтримки, довіри, вміння ефективно використовувати стилі поведінки в конфліктній ситуації (поведінковий компонент); вироблення навичок сприйняття та розуміння часової перспективи, усвідомлення цінності власних досягнень, постановки стратегічних цілей (часовий компонент) [8].

Розглянувши політичну ідентифікацію і кандидатів на виборах і самих виборців, ми підходимо до сприйняття **онтологічного сенсу ідентичності** для суспільства як “джерела смислів” (за М. Кастельсом). Такий сенс особливо проявляється в часи суспільної трансформації та кризових явищ у суспільній свідомості, тоді ідентифікація стає джерелом, яка матеріалізує людські інтенції, в тому числі і через вибори на місцевому рівні, адже “в історичний період, що характеризується поширенням деструктуризацією організацій, делегітимацією інститутів, згасанням великих суспільних рухів та ефемерністю культурних проявів, ідентичність стає основним, а іноді й єдиним джерелом смислів” [9, с. 27]. Погодьмося з твердженням, що владу зазвичай отримують люди, які найбільше відповідають (або декларують відповідність) ідентифікаційним ознакам і настроям, що панують на відповідній території. При цьому збе-

рігається значна небезпека приходу до влади радикалізованих учасників виборчого процесу, педалювання ксенофобських та расистських настроїв, до якої призводить “розрив” ідентичності в територіальному, ментальному, національному, мовному та інших вимірах.

Аналізуючи передумови ксенофобських або близьких до них почуттів етнолог Ю.А.Огульчанський виділяє, за ступенем несприйняття чужого, і, відповідно, за ступенем небезпеки для суспільства такі явища, як необізнаність з життям, культурою, звичаями інонаціоналів; звичайна нетактовність щодо “ближнього”; легковажність у ставленні до “не таких”; антипатія (фобія) до певних етнічних спільнот; ворожість до “інших”, фанатизм, що випливає з ворожості і веде безпосередньо до розпалювання ворожечі, тобто до активної ксенофобії [10, с. 34].

До речі, у формуванні як загальнодержавних, так і локальних трендів ідентифікації значну роль відіграють засоби масової комунікації і розуміння журналістами природи і сутності ідентифікації, створення нових комунікативних каналів взаємозв'язку між учасниками комунікативного процесу (в тому числі і на місцевому рівні) може сприяти подоланню ментальної неоднорідності членів територіальної громади, пошуку спільних особливостей (“соціологічних маркерів”) для членів як місцевої громади, так і всіх громадян держави. Як відзначає медіа-експерт М. І. Сухомлин, “як і у всьому світі, так і в Україні мас-медіа є провідниками позитивного і негативного, вони виносять назовні, роблячи публічними, думки, погляди, образи та поведінкові моделі; вони є “вчителями” актуальної культури...” [11, с. 14]. Стосовно ж того, що відбувається у вітчизняній актуальній культурі, чи не найкраще висловилося Ліна Костенко: “пересічний громадянин може вкрай розгубитися, начитавшись нашої преси... Проблема тут навіть не в ідентифікації нації, а в кризі *самоідентифікації національно дезорієнтованої частини суспільства*” [12, с. 7-8].

Тому не випадково особлива увага вітчизняних дослідників привернута до проблеми **національної та етнічної ідентичності** українського суспільства. Це і зрозуміло, з огляду на прикладний аспект таких досліджень, який переводить їх до низки праць

з питань національної безпеки. Як відзначають експерти Національного інституту стратегічних досліджень (НІСД), “складний характер суспільно-політичних трансформацій пострадянського періоду, недорозвиненість громадянського суспільства, взаємне відчуження громадян і держави, відчутні регіональні соціально-економічні та соціокультурні відмінності об’єктивно стримують процес національної ідентифікації громадян, який ще далекий від свого остаточного завершення” [13, с. 145]. Відповідно до цього – резюме: “розшарування ціннісних, світоглядних, мовно-культурних, політичних орієнтацій громадян України має розглядатися як потенційна загроза національній безпеці нашої держави” [Там само, с. 146]. Додамо лишень – загрозу, яку вже усвідомили і на найвищому державному рівні, визнавши, що перешкодою для забезпечення національної єдності та соборності Української держави є “ціннісно-світоглядне розшарування українського суспільства, яке обумовлюється культурно-історичними відмінностями окремих регіонів України і поглиблюється внаслідок спекуляцій на цій проблематиці з боку певних внутрішньо– і зовнішньополітичних сил, зокрема екстремістського спрямування” [14, п. 2.1].

Якщо ж розглядати національну **ідентичність як “суб’єктивне” самоусвідомлення особистості**, то виправданим є використання соціологічних даних для визначення її об’єктивних показників. Тим більше, що “...територіальна, історична, національна ідентичності українського суспільства перебувають у тісному взаємозв’язку” [15, с. 85]. Так, дослідник Р. А. Офіцинський розглядає цю проблему через аналіз статистичних даних за маркерами “самовизначення національності”, “мова”, “релігія” [16, с. 341-402], фахівці НІСД виділяють сім таких ідентифікацій – територіально-просторова ідентифікація, мовна практика, уявлення про історичне минуле, соціокультурна ідентифікація, ставлення до мешканців інших регіонів, ставлення до українського громадянства, розуміння національних інтересів. [13, с. 147-152]. Ці маркери частково збігаються із класифікацією, використаною роком раніше спеціалістами Українського центру економічних і політичних досліджень ім. О. Разумкова, які для аналізу ідентичності саме як резуль-

тату самовизначення людини взяли до уваги “результати соціологічних досліджень самоідентифікації громадян у вимірах, що характеризують громадянську ідентичність, а саме: ідентифікація у вимірах загальнонаціонального середовища і простору, лояльності до держави, державної мови (не лише як атрибута держави, але й як мови міжнаціонального спілкування), громадянського патріотизму (ставлення до України як Батьківщини), ставлення до співгромадян, позиції стосовно напрямів розвитку країни та її майбутнього” [17, с. 3].

Особливої уваги заслуговують джерела наявного в Україні стану ідентифікаційної невизначеності в національному масштабі, а тривала невирішеність проблем ідентифікації визначає жорсткий висновок, зроблений на основі результатів наукових досліджень: “відсутність компліментарності між національною ідентичністю та іншими поширеними різновидами колективної ідентичності є суттєвою перешкодою для сталого розвитку Української держави-нації” [13, с.145]. І як наслідок – “суперечливість ціннісних, світоглядних, мовно-культурних, політичних орієнтацій жителів окремих регіонів України останніми роками почала впливати не лише на внутрішню ситуацію в країні, а й негативно позначилася на її міжнародному іміджі” [Там само, с. 145].

У межах цієї статті зосередимося не стільки на міжнародних викликах для України, пов’язаних з відсутністю ідентифікації, скільки на внутрішніх небезпеках для українського суспільства. Відзначаючи регіональні відмінності електоральних настроїв впродовж останніх років, дослідники Центру ім. Разумкова обґрунтовують і необхідність дослідження проблеми ідентичності в регіональному розрізі. Крім того, вчені визнають, що “ідентичність є багатовимірним явищем, що зумовлюється багатовимірністю суспільних зв’язків... Отож, ідентичність існує у формах як усвідомлення, так і відчуття своєї належності до спільноти, що спричиняє наявність в особистій і груповій ідентичності потужної емоційної складової” [17, с. 2]. Відтак, будь-яке втручання в цю делікатну і чутливу сферу потребує відповідних засобів (переважно заохочувального характеру) для формування ідентичності.

Зауважимо, що аналіз розвитку і функціонування місцевого самоврядування через політичну ідентифікацію у комунікативних ситуаціях (наприклад – виборах) дозволяє розглядати і формування комунікативного простору зокрема, і творення соціального середовища загалом кожним учасником комунікативного процесу як проблеми, пов'язані із його, цього учасника процесу, ідентифікацією.

Коли ж мова йде про інформаційні кампанії та різноманітні комунікативні ситуації в місцевому самоврядуванні, то, зрозуміло, проблеми самоідентифікації громадян, політичної ідентифікації кандидатів на виборах чи лідерів територіальних громад тісно переплітаються із проблемами, які притаманні розвитку місцевого самоврядування в Україні на цей час.

Серед основних таких **проблем місцевого самоврядування** вітчизняні дослідники називають (див. табл. 1): законодавчу невизначеність територіальної основи місцевого самоврядування; економічну неспроможність більшості територіальних громад, органів місцевого самоврядування щодо здійснення власних і делегованих повноважень; відсутність чіткого розподілу повноважень між рівнями, органами та посадовими особами місцевого самоврядування; погіршення якості складу місцевих рад внаслідок запровадження пропорційної системи виборів за закритими партійними списками; недієвість форм прямої демократії, нехтування місцевою владою конституційно-правових механізмів залучення громадян – членів територіальної громади – до вирішення питань місцевого значення [18, с. 79-80].

Із табл. 1, сформованої на основі рекомендацій вітчизняних фахівців [18, с. 79-81], визначаємо, що істотна зміна умов, за яких сьогодні функціонує місцеве самоврядування і наражається на численні соціальні небезпеки, можлива при формуванні і впровадженні пакету законодавчих норм, які регулюватимуть взаємовідносини громадян на рівні територіальної громади, взаємовідносини між територіальними громадами та між громадами і державою.

Таблиця 1.
Проблеми місцевого самоврядування
та шляхи їх розв'язання

Проблема	Ознаки і наслідки проблеми	Пропозиції щодо подолання негативних наслідків	Завдання впроваджуваних пропозицій
Законодавча невизначеність територіальної основи місцевого самоврядування	Внесення змін до Закону України “Про місцеве самоврядування в Україні” після 1997 р. було недостатньо для вирішення всього комплексу проблем, що постав перед місцевим самоврядуванням. Після конституційної реформи 2004 р. постало питання про розширення прав територіальних громад на конституційному рівні та підготовки нової редакції базового закону.	Законодавче визначення статусу територіальної громади як базового рівня системи адміністративнотериторіального устрою.	Забезпечення реальної децентралізації публічної влади та зміцнення територіальної громади у контексті принципів Європейської стратегії ефективного управління, Європейської хартії місцевого самоврядування (зокрема, принципу субсидіарності, за яким передбачається надання найближчим до людини органам влади максимальних повноважень) та Європейського маніфесту нової урбаністики, спрямованого на створення потужного осередку місцевої демократії – громади сучасного міста.
Економічна неспроможність більшості територіальних громад, органів місцевого самоврядування щодо здійснення власних і делегованих повноважень.	Недостатність ресурсів у бюджетах розвитку територіальних громад для інвестицій спричинили кризу комунальної інфраструктури, зношеність теплових, водоканалізаційних, водопостачальних мереж та житлового фонду.	Законодавче закріплення базових основ господарської діяльності у системі місцевого самоврядування; унормування фінансової самостійності територіальної громади; прийняття Закону України “Про комунальну власність в Україні”.	Обов'язкове погодження органами місцевого самоврядування проектів законів, нормативно-правових актів виконавчої влади, які впливають на формування та розподіл доходної частини місцевих бюджетів; унормування організаційно-правових механізмів розв'язання спорів між місцевими органами виконавчої влади та органами місцевого самоврядування; фінансування інвестиційних проектів у сфері соціально-економічного розвитку та реформування житлово-комунального господарства на конкурсних засадах.

<p>Відсутність чіткого розподілу повноважень між рівнями, органами та посадовими особами місцевого самоврядування.</p>	<p>Відчуженість органів місцевого самоврядування від населення та їх корпоративізація, закритість і непрозорість діяльності; наслідками таких дій стали неефективне використання комунальної власності, земельних ресурсів, зростання корупції.</p>	<p>Розробка пакету законодавчих актів, спрямованих на реалізацію прав територіальних громад, забезпечення партнерства органів державної влади та органів місцевого самоврядування, розвитку останнього на засадах народовладдя, наближення влади до людини.</p>	<p>Враховування об'єктивної вимоги демократичного врядування: обсяг повноважень органів місцевого самоврядування у вирішенні місцевих питань має спиратися на відповідний рівень їхньої відповідальності за виконання ухвалених рішень, реформування податкової та бюджетної системи у напрямі розширення доходної бази місцевого самоврядування; унормування правових засад комунальної власності, землекористування, містобудування, охорони та використання природних ресурсів місцевої громади, конкурентних процедур приватизації та передачі в оренду комунальної власності, громадського і державного контролю за ефективністю управління цією власністю.</p>
<p>Погіршення якості складу місцевих рад внаслідок запровадження пропорційної системи виборів за закритими партійними списками.</p>	<p>Політизація діяльності місцевих рад; помилки в управлінській діяльності через недосвідченість керівників; низький рівень комунікації між місцевими радами та членами територіальної громади; неможливість впровадження новітніх технологій в управлінській діяльності; корупція; виникнення центрів прийняття рішень, які знаходяться за межами місцевих рад і територіальних громад.</p>	<p>Реформування системи виборів місцевих рад та міських, селищних та сільських голів.</p>	<p>Ухвалення нової редакції закону “Про вибори депутатів Верховної Ради, Автономної Республіки Крим, місцевих рад та сільських, селищних, міських голів”, яка передбачає мажоритарну систему відносної більшості для виборів депутатів місцевих рад та мажоритарну двотурову систему відносної більшості для виборів міських голів.</p>

<p>Недівєвість форм прямої демократії, нехтування місцевою владою конституційно-правових механізмів залучення громадян – членів територіальної громади – до вирішення питань місцевого значення.</p>	<p>Соціальна де-зінтегрованість територіальних громад; незацікавленість органів місцевого самоврядування та посадових осіб у солідарних діях жителів на захист своїх прав унеможлиблює досягнення спільних цілей розвитку спільнот; зниження рівня довіри громадян до органів місцевого самоврядування.</p>	<p>Удосконалення механізмів безпосередньої участі громадян в управлінні публічними справами на всіх рівнях територіального управління.</p>	<p>Внесення змін до Законів України “Про місцеве самоврядування в Україні”, “Про органи самоорганізації населення” та прийняття Закону України “Про територіальну громаду”, “Про всеукраїнський та місцевий референдум”. Такі зміни мають передбачати: закріплення процедури безпосереднього прийняття статуту територіальної громади її загальними зборами; гарантування постійної участі громадськості у процесах визначення цілей і програм суспільного розвитку громади; збільшення відкритості інформації для громадян, зокрема, шляхом створення “гарячих ліній”; унормування процедури контролю за виконанням розпоряджень відповідних органів та/або посадових осіб щодо письмових і телефонних звернень громадян.</p>
--	---	--	--

Ці взаємини виникнуть внаслідок імплементації загальноєвропейських підходів до місцевого самоврядування (зокрема, дієвого виконання положень Європейської хартії місцевого самоврядування), а відтак, стануть потужним стимулом для розвитку і визнаних загальноєвропейських комунікативних практик у місцевому самоврядуванні та на рівні держави. Функціонування і активне використання таких практик і таких підходів на рівні місцевого самоврядування сприятиме подоланню існуючої ідентифікаційної дифузності членів територіальних громад через підвищення рівня довіри до органів місцевого са-

моврядкування, активного залучення громадян до формування економічної основи і впровадження управлінських рішень на рівні територіальної громади.

Варто лишень зазначити, що за умов політичної нестабільності і ведення перманентної виборчої кампанії зосередитися на прийнятті такого пакету законодавчих документів (а, значить, і окреслити нове середовище для комунікативних стратегій, що стимулюватимуть творення ідентичності) вітчизняним політикам, принаймні у недалекій перспективі, буде надзвичайно важко.

Висновки. Результати виборів показують у тому числі й те, наскільки політична ідентифікація кандидата збіглася із політичною ідентифікацією виборця і наскільки система цінностей кандидата знаходить підтримку в суспільстві. Відтак, існує можливість прогнозу політичних дій чи впливів на розвиток соціально-економічних процесів даної території.

Дослідження політичної ідентифікації кандидата в контексті конкретної комунікативної ситуації – виборів – може мати декілька прикладних аспектів, зокрема, аксіологічний (ціннісні орієнтації кандидата) та стратегічно-технологічний (підбір і застосування комунікативних та інформаційних практик під час виборчої кампанії).

Вивчення політичної ідентифікації виборця є також доволі важливим для розуміння суті комунікативного процесу і суспільно-політичного розвитку території. Адже процес набуття і зіставлення своєї ідентифікації із ідентифікацією кандидата (партії) на виборах є процесом з глибокими соціальними наслідками для самого виборця, який потрапляє у стани “активного” задоволення та “пасивного” заспокоєння. Зворотний же процес, пов’язаний із тривалою дифузністю ідентичності, негативною ідентичністю чи втратою ідентичності (політичного репера для неї) є дуже болісним і має своїми наслідками зазвичай деструктивні та важко прогнозовані соціальні дії, безідентична особистість не може відчувати “захищеності” у своєму соціальному бутті.

Онтологічний сенс ідентифікації особливо проявляється в часи суспільної трансформації та кризових явищ у суспільній

свідомості. При цьому зберігається значна небезпека приходу до влади радикалізованих учасників виборчого процесу, педалювання ксенофобських та расистських настроїв, які ніби заповнюють собою наявний “вакуум ідентифікації”.

У формуванні як загальнодержавних, так і локальних трендів ідентифікації значну роль відіграють засоби масової комунікації і розуміння журналістами природи та сутності ідентифікації. Створення нових комунікативних каналів взаємозв'язку між учасниками комунікативного процесу (в тому числі і на місцевому рівні) може сприяти подоланню ментальної неоднорідності членів територіальної громади, пошуку спільних особливостей (“соціологічних маркерів”) для членів як місцевої громади, так і всіх громадян держави.

Розшарування, розмитість і взаемосуперечливість пластів ідентифікації, які за соціологічними маркерами визначають вітчизняні дослідники, становить потенційну загрозу національній безпеці держави.

Проблеми самоідентифікації громадян, політичної ідентифікації кандидатів на виборах чи лідерів територіальних громад тісно переплітаються із проблемами, які притаманні розвитку місцевого самоврядування. Вирішення цих проблем на основі напрацьованих вітчизняними вченими рекомендацій можливе шляхом вдосконалення законодавчих механізмів функціонування місцевого самоврядування.

Унаслідок прийняття нових законів формування комунікативного простору та програмування соціально-економічного розвитку території відбуватиметься на основі нових взаємин, що сприятиме розвитку і визнаних загальноєвропейських комунікативних практик у місцевому самоврядуванні та на рівні держави. Функціонування і активне використання таких практик і таких підходів на рівні місцевого самоврядування сприятиме подоланню наявної ідентифікаційної дифузності членів територіальних громад. Водночас стан перманентної політичної кризи в державі свідчить про те, що у короткочасній перспективі реформування національного законодавства з питань місцевого самоврядування не буде пріоритетом у діяльності законодавчого органу та інших центральних органів влади.

ЛІТЕРАТУРА:

1. Штурхецкий С. В. Е-коммуникация в Украине: региональные перспективы // E-gospodarka, E-spoleszenstwo w Europie Srodkowej i Wschodniej. Vol. 1. – Wydawnictwo KUL, Lublin, 2009. – 455 p. – P. 314-318.

2. Штурхецкий С. В. Идентификация кандидатов под час выборов как чинник електоральных симпатий выбора: коммуникативный аспект місцевих виборчих кампаній // Наукові записки. Серія “Культурологія” (Проблеми культурної ідентичності та культурний проєкт Європи. Матеріали міжнародної наукової конференції 24-25 квітня, Острого – 2009). – Острог: Видавництво Національного університету “Острозька академія”, 2009. – Вип. 4. – 266 с. – С. 100-110.

3. Головний урок тернопільських виборів: місцевою владою можна маніпулювати // Офіційний сайт Фонду ім. Разумкова. 17 березня 2009 року. [Електронний документ]. Режим доступу: http://razumkov.org.ua/ukr/expert.php?news_id=1285.

4. Галина Терещук. Тернопільські вибори – “продовження мукачівського сценарію” // Радіо “Свобода”, 13.03.2009. [Електронний документ]. – Режим доступу: <http://www.radiosvoboda.org/content/article/1509814.html>.

5. Іван Капсамун, Лариса Осадчук. Тернопіль – “тест”, або Як втратити свій електоральний регіон // “День”. – № 44. – 17 березня. – 2009.

6. В Европарламент прошла Партия Пиратов // Интернет-видання “Кореспондент. NET”, 8.06. 2009, 10:27. [Електронний документ]. – Режим доступу: <http://korrespondent.net/world/862670>.

7. Грабовська С. Л. Політична ідентифікація як фактор визначення місця особистості в політичному просторі // Політична психологія: науковий збірник. – Львів: Видавничий центр Львівського національного університету імені Івана Франка, 2003. – 262 с. – С. 32-39.

8. Пилат Н. І. Соціальна ідентичність особистості як чинник вибору стилю поведінки в конфлікті. – Автореф. дис... канд. психол. наук: / Н. І. Пилат; Ін-т психології ім. Г. С. Костюка АПН України. – К., 2004. – 20 с.

9. Кастельс М. Информационная эпоха: экономика, общество и культура / Пер. с англ. – М: Высшая школа экономики, 2000. – 607 с.

10. Огульчанський Ю. А. Етнічна структура українського суспільства: уявні та дійсні проблеми: Попул. нарис.– К.: Вид. дім “Киево-Могилянська академія”, 2006. – 68 с.

11. Сухомлин М. І. Мас-медіа та українське суспільство // Сухомлин М. І. Посібник для журналістів-практиків “Гендерний погляд”. – Харків: Райдер, 2009. – 160 с. – С. 13-25.

12. Костенко Ліна. Гуманітарна аура нації, або Дефект головного

дзеркала: Лекція, прочит. в Нац. ун-ті “Кієво-Могилянська акад.”, 1 верес. 1999 р. – 2-ге вид. – К.: Вид. дім “Кієво-Могилянська акад.”, 2005. – 32 с.

13. Україна в 2007 році: щорічні оцінки суспільно-політичного та соціально-економічного розвитку: Монографія / За заг. ред. Ю. Г. Рубана. – К.: НІСД, 2007. – 538 с.

14. Указ Президента України “Про Стратегію національної безпеки України” від 12.02.2007 р. № 105/2007 // Урядовий кур’єр від 07.03.2007. – № 43.

15. Романуха О. М. Проблеми ідентифікації українського суспільства // “Наука. Релігія. Суспільство”. – 2009. – № 2. – С. 82-88.

16. Офіцинський Р. А. Політичний розвиток незалежної України (1991 – 17. 2004) в аспекті європейської ідентичності (На матеріалах періодики Заходу). – Київ: Інститут історії України Національної академії наук України– Ужгород: Гражда, 2005. – 468 с.

17. Ідентичність громадян України: Спільне і відмінне // Національна безпека і оборона. –2006. – № 7.

18. Україна в 2008 році: процеси, результати, перспективи. Біла книга державної політики / За заг. ред. Ю. Г. Рубана. – К.: НІСД, 2008. – 186 с.

УДК 327. (477)

Ірина Дудко

**ДО ПИТАННЯ ПРО РОЛЬ ЗОВНІШНЬОПОЛІТИЧНОГО
ЧИННИКА В ПРОЦЕСІ ІДЕНТИФІКАЦІЇ НАЦІЇ
ПЕРІОДУ НЕЗАЛЕЖНОСТІ УКРАЇНИ.**

У статті розглядаються тенденції зовнішньополітичного курсу та його роль у процесі ідентифікації нації періоду незалежності України.

Ключові слова: зовнішня політика, пріоритети, нація, Україна.

Dudko I. The role of foreign policy factor in the process of national identification in the period of independence of Ukraine.

The article is dealing with analysis of international and political course and its role in the process of identification of nation under the period of independence of Ukraine.

Key words: international politics, priorities, nation, Ukraine.

Дудко И. К вопросу о роли внешнеполитической идентификации нации в период независимости Украины.

В статье рассматриваются тенденции внешнеполитического курса и его роль в процессе идентификации нации периода независимости Украины.

Ключевые слова: внешняя политика, приоритеты, нация, Украина.

Зовнішньополітичний чинник був і залишається одним із найбільш складних і суперечливих у системі ідентифікації української нації періоду незалежності країни. По суті, саме цей чинник, а, точніше, – спроби окреслити чіткі зовнішньополітичні орієнтири з боку державних структур країни – виявили суттєві розходження в ментальних уявленнях, а звідси – психологічних і, нарешті, політичних позиціях українців різних регіонів щодо їх належності до певних культурних, а в широкому розумінні – соціокультурних і політичних традицій. Мова

може йти про тяжіння українців західних регіонів до європейських (в класичному розумінні слова) політичних і культурних тенденцій із одночасним самоусвідомленням значною частиною представників українського суспільства східних регіонів своєї належності до російської політичної і традиційної культури.

Якщо визнати, що Російська Федерація після розвалу СРСР почала чітко перебирати на себе від імені керівництва країни функції нового геополітичного центру, а від певного часу, а саме – рівня 2005-2008 рр. – почала позиціонувати себе як новий центр сили [1-2], що за багатьма параметрами протистоїть традиційним цінностям і інтересам Європи (а з урахуванням трансатлантичного напрямку – Європи і США), політична різнополюсність українського суспільства почала окреслюватись як серйозна проблема, що відверто гальмує процес консолідації української нації і суспільства в цілому.

Зазначимо, що гострота зовнішньополітичного чинника в системі ідентифікації українського суспільства почала відверто виявляти себе від проголошення незалежності країни в 1991 р., хоча протягом 1991-2010 рр. не мала однаково негативних вимірів щодо розвитку внутрішньополітичної ситуації та реалізації зовнішньополітичних орієнтирів країни. Так, проголошення, по суті, в деяких основоположних документах, і зокрема “Основних напрямках зовнішньої політики України” (1993 р.), принципу багатовекторності як платформи зовнішньої політики країни дещо нівелювало протягом першого десятиліття гостроту вищезазначеного, тоді як визнання від початку 2000-х рр. з точки зору чинних у зовнішньополітичній й безпековій сфері державних документів – Стратегії інтеграції України до Європейського Союзу (1998 р.), Державної програми про співробітництво з НАТО (2001 р.), Стратегії України щодо НАТО (2002 р.), Військової доктрини (2004 р.) із внесеними змінами щодо останньої (2005 р.) – пріоритету євроатлантичної інтеграції України заклало підвалини кризовості взаємодії прихильників та супротивників західного зовнішньополітичного вектору України як на рівні політичних кіл, так і громадянського суспільства України.

Останнє знайшло особливо виразного прояву протягом президентської кампанії 2004 р., ставши відтоді основою перманентного протистояння політиків і громадян суспільства різних регіонів щодо відповідності євроатлантичного зовнішньополітичного вектора інтересам України та рівня його співвідношення самоідентифікації українців як громадян країни-посередника між Сходом і Заходом.

Виникає, однак, питання щодо доцільності чіткого визначення зовнішньополітичних пріоритетів країни на етапі, коли ідентифікаційні процеси суспільства не дійшли завершеного вигляду та не набули характеру консолідації нації?

Аналіз як внутрішньополітичної, так і зовнішньополітичної ситуації України в аспекті загальносвітових процесів кінця ХХ – початку ХХІ ст. засвідчує, що для чіткого визначення зовнішньополітичних орієнтирів країни, причому з урахуванням євроатлантичного вектора, існували серйозні передумови.

Це, по-перше, неефективність багатовекторного зовнішньополітичного курсу як політики, що загрожувала перетворенням України на сіру буферну зону між Сходом і Заходом або, конкретніше, різновекторними за своїм характером, принципами організації та функціонування економічними (СНД, ЄС) та військово-політичними (ОДКБ, НАТО) союзами. Так, взаємодія, але не повна інтеграція України із зазначеними структурами не тільки обмежувала можливості її економічного та військово-політичного співробітництва з передовими країнами, а й виводила Україну поза межі великої європейської та загальносвітової політики з урахуванням поступового обмеження інтересу до України або формування нерівноправної політики до неї з боку тих держав (РФ, США) або блоків держав (СНД, ОДКБ – ЄС, НАТО), що відігравали в цій політиці відчутну, якщо не провідну роль.

По-друге, це поглиблення загальносвітових інтеграційних процесів, що об'єктивно окреслювали можливості економічного, політичного, соціального, національного прогресу будь-якої держави, і насамперед такої (за прикладом України), що перебувала на модернізаційному етапі свого розвитку, тільки в межах стійких та перспективних (з урахуванням викладених чинників) міждержавних формувань.

Показово, що такі перспективи об’єктивно пов’язувалися державним керівництвом України з процесом інтеграції країни до Європейського Союзу як об’єднання, що, незважаючи на внутрішні економічні труднощі через приєднання до союзу низки посткомуністичних країн, виявило тенденцію до розвитку, політичного плюралізму, збереження національних традицій окремих країн. На противагу цьому запропоновані проекти економічної інтеграції з боку Москви – як в межах СНД, так і надалі в межах ЄЄП, будучи мотивованими авторитарною ідеєю підпорядкування тенденцій розвитку інших держав позиції Росії, не гарантували ані політичної демократії, ані національного відродження України, а за цим – не могли визначити за пріоритет східний вектор зовнішньої політики країни.

По-третє, це необхідність чіткого окреслення безпекової політики України за умов її денукліаризації та водночас нестабільного та час від часу кризового характеру відносин держав, а саме Російської Федерації і США, які мали б виступати як гаранти територіальної цілісності та безпеки країни.

Так, не можна не визнати, що саме зростання військового ба більше – ядерного протистояння Росії та США – тенденції, що супроводжувалась посиленням від другої половини 1990-х рр. економічним і політичним тиском на Україну з боку РФ, стали засадою відмови країни від позиції багатовекторності із орієнтацією на входження в оборонний Північноатлантичний альянс.

Аксіомою для українських аналітиків і політиків в цьому плані стало те, що національна безпека України могла б бути забезпеченою або за допомогою могутнього (бажано ядерного) потенціалу стримування, або за рахунок участі у впливових і потужних воєнних блоках чи альянсах [3, с. 57; 4-8]. Так, якщо відмова України від засобів ядерного стримування та її приєднання до ДНЯЗ не гарантували, як показала практика, формування самодостатньої системи безпеки, без’ядерна Україна могла б розраховувати на успіх у протистоянні з ядерною державою за умов, що таке протистояння відбуватиметься за військово-політичної допомоги з боку іншої ядерної держави чи союзу держав.

Якщо додати до цього й те, що Україна не володіє достатнім неядерним еквівалентом співвідносним з можливостями тактич-

ної ядерної зброї, і питання в тому, чи може він існувати в природі взагалі [9], єдиним виходом для надійного гарантування безпеки України стало вдатися до союзницьких відносин із стороною, яка має адекватний сучасним загрозам розмір ядерних сил.

Таким союзником для прозахноорієнтованих політиків виступав Північноатлантичний альянс, членство в якому, за прикладом посткомуністичних країн, могло б окреслити більш чіткі перспективи вступу до Європейського Союзу, а за цим завершити процес євроатлантичної інтеграції України.

Але якщо вищевикладене, незважаючи на серйозне теоретичне обґрунтування, не знайшло реалізації на практиці як через зовнішньополітичний (позицію Росії), так і внутрішньополітичний (позицію значної частини українського суспільства) чинники, на яких принципах має будуватися зовнішня політика України, враховуючи ідентифікаційні процеси суспільства?

Зрозуміло, що європейський напрям так чи інакше має залишитися серед пріоритетів зовнішньополітичного курсу країни. Але, чи можливо трансформувати цей курс таким чином, щоб він не роз'єднував українське суспільство, а сприяв опрацюванню в межах українських громадян єдиних ціннісних і моральних орієнтирів?

Зазначимо, що гальмування європейського напрямку інтеграції України (і, насамперед, через неприйняття значною частиною українського суспільства ідеї членства в НАТО), повертають багатьох сучасних науковців до питання про нейтралітет або, з іншого боку, позаблоковий статус України як систему міжнародного позиціонування, яка змогла б розв'язати наявні протиріччя щодо інтеграційних орієнтирів України із врахування сучасних тенденцій провідних держав до утворення глобальних або регіональних економічних і безпекових союзів і водночас не суперечити характерним для українців тенденціям самоідентифікації?

До сфери наукового аналізу в цьому відношенні береться модернізований погляд на нейтралітет, що, на відміну від його класичного (на прикладі Швейцарії) тлумачення як неучасті у будь-яких союзах, не виключає економічної і безпекової складової. Показовою в цьому плані є модель нейтралітету, притаманна

таким членам Євросоюзу, як Австрія, Швеція, Фінляндія, Мальта, Ірландія як країнам, що, поряд із залученням до інтеграційних зв'язків в межах ЄС, беруть участь (окрім Мальти) у формуванні та розвитку Спільної зовнішньої та безпекової політики як однієї з трьох складових Союзу, мають високий рівень співробітництва з НАТО. Деякі з названих країн (Австрія, Швеція, Фінляндія) не виключають, з огляду на позицію впливових у межах цих країн політичних сил, поступової трансформації їх нейтрального і позаблокового статусу із можливістю приєднання у майбутньому до Північноатлантичного альянсу [10, с. 24-78]

Деякі аспекти такої міжнародної позиції можуть представляти інтерес для України при тому, що на розгляд заслуговує питання відмінності нейтрального статусу від сучасного де-факто позаблокового статусу України та рівня можливого наслідування Україною досвіду вищеназваних країн.

З'ясування зазначеного вимагає методологічного з'ясування того, що слід вважати нейтральним і позаблоковим статусом? За яких умов країна може підтримувати нейтралітет, або вважати себе позаблоковою та чи відповідає позаблоковий статус можливим інтеграційним орієнтирам України?

Слід зазначити, що в сучасній політичній літературі проблема нейтралітету і позаблоковості знайшла достатньо чітке тлумачення із урахуванням деяких модернізованих поглядів на обидва статуси в практиці сучасних міжнародних відносин.

Так, постійний нейтралітет – це міжнародно-правовий статус держави, яка добровільно на підставі одностороннього волевиявлення та міжнародного договору зобов'язується не брати участь у всіх війнах, крім індивідуальної самооборони, а в мирний час – проводити миролюбну зовнішню політику, що попереджує втягування даної держави у військові конфлікти та втручання у внутрішні справи інших держав. Нейтральним країнам не забороняється надавати гуманітарну допомогу сторонам конфлікту при тому, що в економічному плані їм дозволяється брати повномасштабну участь у міжнародних економічних відносинах [10, с. 163; 11, с. 183].

Позаблоковість – це особливий міжнародно-правовий статус, що не потребує міжнародно-правового закріплення і може

бути змінений в односторонньому порядку. Він передбачає неучасть у військових союзах, але не зобов'язує обмежуватися виключно нормами гуманітарного права під час конфліктів третіх країн. Позаблоковий статус не накладає обмежень на відрядження військових контингентів у склад миротворчих сил міжнародних організацій; не забороняє укладати оборонні угоди і союзи з окремими державами; не розповсюджується на економічну сферу [10, с. 163].

Отже, сучасне тлумачення нейтралітету і позаблоковості зводиться до того, що участь у безпекових інституціях не суперечить нейтральному (позаблоковому) статусу, доки не тягне за собою участі у діях з колективної оборони, а тому співпраця нейтральної чи позаблокової країни із безпековими структурами поза межами зобов'язань про колективну оборону цілком можлива. Так, усі європейські нейтральні країни, як відомо, є учасницями Програми НАТО "Партнерство заради миру"; вони виявляють активність щодо заходів ООН, ОБСЄ, якщо йдеться про гуманітарні акції та заходи щодо підтримки миру...

Останнє може представляти особливий інтерес для України з урахуванням того, що нейтральний та позаблоковий статуси не виключають участі в економічних інтеграційних союзах, і в цьому відношенні орієнтири щодо набуття Україною членства в ЄС без членства в Північноатлантичному альянстві (при розвитку відносин з останнім) могли б деполітизувати проблему західних інтеграційних тенденцій країни та надати даним тенденціям реального втілення за умов поширення її прихильників серед громадських і політичних кіл.

Це може виступати на користь позиції нейтралітету України, хоча, з іншого боку, навіть за умов бажаності такого варіанту зовнішньополітичної позиції країни, її реалізація навряд чи є можливою. Мова йде про необхідність закріплення статусу нейтральності будь-якої країни не тільки на національному, а й міжнародному рівні, що з урахуванням низки надзвичайно вагомих обставин сучасного геополітичного становища України, а саме – протидії інтересів країн (як, скажімо, РФ і США), які могли б виступити реальними гарантами нейтралітету України; реальних територіальних претензій до України з боку Росії,

пріоритентості в трикутниковій дипломатії США – РФ – Україна, насамперед, російсько-американських відносин... не виявляється здійсненим. Характерно, що навіть за умов надзвичайно вагомих як для Заходу, так і Росії поступок щодо денуклеаризації України в першій половині 1990-х рр., гарантії її безпеки не набули рівня міжнародного договору як реальної на той час платформи нейтрального статусу країни [12].

Достатньо суперечливим з точки зору перспектив євроінтеграції України може виглядати й той статус, що пов’язується з проголошенням як офіційної позиції позаблоковості Україні. Так, сучасна політична наука не відкидає такої моделі міжнародного статусу країни, як озброєна позаблоковість – тенденції, що зумовлювали тривалий час позицію Ірландії в її взаємовідносинах з Великою Британією, спрямовану на збереження державної незалежності першої у її взаємовідносинах з могутнім сусідом. Проте щодо України, то її “позаблокова озброєність” навряд чи здатна витримати критику як урахуванням нееквівалентності економічного чи військового потенціалу, скажімо України і Росії, при розв’язанні можливих конфліктних взаємовідносин сторін, так і ілюзорності самого уявлення про можливість будь-якої, у тому числі й великої, держави самотужки протистояти сучасним міжнародним загрозам [4, 6, 13-15].

Останнє, зокрема, зумовлює визнання інтеграційної парадигми зовнішньої політики України як пріоритетно важливої щодо подальшого розвитку держави. Інша мова, чи є військова, безпекова складова цієї парадигми визначальною щодо перспектив євроінтеграції України, серед особливо вагомих цілей якої залишається ЄС?

Так, не можна не визнати, що співпраця України з існуючими глобальними та регіональними безпековими структурами – НАТО, ОБСЄ, ООН, або активна участь України у миротворчих операціях під егідою названих структур чи, як перспективний варіант, участь України в розробці Спільної зовнішньої та безпекової політики країн-членів ЄС могли б слугувати зростанню міжнародного авторитету України як можливо претендента-вступника до євроекономічного процесу. Про-

те, як справедливо зауважується в сучасних джерелах, голоним тут для західної спільноти залишається не стільки задекларований намір щодо здобуття Україною членства в НАТО, скільки відповідність українського суспільства західним (європейським) економічним і політичним стандартам [15, с. 290-291].

Проголосивши європейську стратегію розвитку та європейський напрям економічної і військово-політичної інтеграції, українське керівництво здебільшого далеке від того, щоб дотримуватися економічних і політико-демократичних критеріїв Європейського Союзу і Ради Європи, а, отже, військовий чинник набуває як для уряду, так і певних політичних сил заідеологізованого характеру, що перешкоджає не тільки внутрішньополітичній консолідації українського суспільства, а й його міжнародному іміджу.

Зупиняючись на пріоритетах євроінтеграційних орієнтирів України, зазначимо, що вони не можуть обмежуватися лише однією, тобто військовою або навіть політичною складовою. Досягнення цілей євроекономічної та військово-політичної інтеграції повинно будуватися на реалізації значного кола параметрів, де позитив відмови від позаблокового статусу або, навпаки, позитив від його пролонгації будуть залежати від ступеня економічного трансформування, демократизації суспільства, соціальної рівноваги, матеріального благополуччя як найважливіших суспільних інтересів нації.

Останнє залишається й найважливішими складовими внутрішньополітичної стабільності та процесу виокремлення єдиних культурних і моральних принципів українського суспільства. Зрозуміло, що пріоритет тих чи інших ціннісних орієнтирів громадян різних регіонів України має розглядатися з урахуванням глибоких коренів їх історичного минулого. Крім того, ідентифікація загальносуспільних цінностей вимагає тривалого часу та значних зусиль з боку політичних й інтелектуальних сил суспільства. І водночас поєднуючим мотивом консолідації нації має стати привабливість та дієвість політичного курсу керівництва країни, спрямованого на досягнення більш високих стандартів соціально-економічного життя громадян суспільства.

Щодо ролі зовнішньополітичного чинника в системі ідентифікації української нації періоду незалежності, то він повинен не тільки висловлювати ментальні орієнтири громадян суспільства, впливати на реалізацію їх соціально-економічних потреб, а й спонукати до досягнення вимог та критеріїв, які могли б сприйматися більшістю громадян України. Зближення цих принципів має стати найважливішим завданням уряду, діяльність якого зумовлюється необхідністю модернізації як внутрішньо-, так і зовнішньополітичного курсу держави, гармонізації його з тими процесами, які відображають становлення, розвиток й консолідацію української нації.

ЛІТЕРАТУРА:

1. Концепция внешней политики Российской Федерации [Електронний ресурс]. 12 июля 2008 года. – Режим доступа: <http://archive.kremlin.ru/text/docs/2008/07/204108/shtml>.
2. Стратегия национальной безопасности Российской Федерации до 2020 года. [Електронний ресурс]. Утверждена Указом Президента Российской Федерации от 12 мая 2009 г. № 537. – Режим доступа: <http://www.scrf.gov.ru/documents/99/html>.
3. Палій О. Вплив процесу розширення НАТО на стан національної безпеки України // Україна-НАТО: досвід та нові виміри співробітництва. Збірка інформаційних та аналітичних матеріалів / Олександр Палій. – Київ: Атлантична Рада України, 2002. – С. 47–68.
4. Дзьобань О. Фундамент європейської безпеки – воєнний / О. Дзьобань, О. Панфілов // Політика і час. – 2003. – № 9. – С. 30-39.
5. Замятін В. Рух до НАТО: декларації та можливості / В. Замятін // Нова безпека. – 2003. – Квітень. – С. 17-24.
6. Малик Я. Проблеми національної безпеки України в умовах глобалізації / Я. Малик // Ефективність державного управління. – 2003. – Вип. 3. – С. 25-31.
7. Україна: стратегічні пріоритети. Аналітичні оцінки [Електронний ресурс] / [ред. Гальчинский А. С.]. – К.: НІСД, 2003. – Режим доступу: <http://www.niss.gov.ua/book/zvit2003/index/html>.
8. Черноусенко О. Партнерство Україна-НАТО: еволюція розвитку / О. Черноусенко // Політика і час. – 2003. – № 10. – С. 3-8.
9. Україна 2000 і далі: геополітичні пріоритети та сценарії розвитку [Електронний ресурс] / [ред. колегія: Белов О.Ф. (голова) та ін.]. – К., 1999. – Режим доступу: <http://www.niss.gov.ua/book/ogliad/0021.htm>.

10. Манжола В. А. Нейтралітет та позаблоковість у європейській системі міжнародних відносин / Манжола В. А., Вдовенко В. М. – К.: Видавничо-поліграфічний центр “Київський університет”, 2007. – С. 167.

11. Международное право (словарь-справочник) / [общ. ред. Трофимова В. Н.]. – М., 1997.

12. Дудко І. Д. Без'ядерний статус і гарантії безпеки України: передбачення і реальність / І. Д. Дудко // Вісник Національної академії державного управління при Президентіві України. – 2003. – № 4. – С. 354-361.

13. Дергачев В. А. Геополитика / Владимир Александрович Дергачев. – Киев: Вира-Р, 2000. – 448 с.

14. Федуняк С. Г. Європейські виміри безпеки на пострадянському просторі: Формування інтегрованої системи Заходу і Нових незалежних держав / Сергій Георгійович Федуняк. – Чернівці: Рута, 2005. – 336 с.

15. Камінський Є. Світ переможців і переможених. Міжнародні відносини і українська перспектива на початку ХХІ століття / Євген Євменович Камінський. – К.: Центр вільної преси, 2008. – 336 с.

УДК: 316.28:4 (316.4); 303.01

Оксана Макух

КОМУНІКАТИВНІ ОСНОВИ ПОЛІТИЧНОЇ ІДЕНТИФІКАЦІЇ: ТЕОРЕТИЧНИЙ АСПЕКТ

У статті порушено проблему політичної ідентифікації на теоретико-методологічному рівні в межах вітчизняної політичної науки. Процес політичної ідентифікації як розвиток і самоаналіз індивіда, кореляція з конкретними суб'єктами та об'єктами політики, визначення власних координат у політичному просторі ґрунтовно не досліджувалися. Стверджуємо необхідність розуміння та вирішення проблеми політичної ідентифікації на теоретичному і методологічному рівнях.

Ключові слова: політична ідентифікація, методологічний аналіз, політична дія, комунікація.

Makuh O. Communicative basis of political identification: theoretical aspects.

Prosecuted problem of political identification on theoretical and methodological level within the national political science. The process of political identification as a development and individual self-analysis, correlation with specific subjects or objects of policy, determination of coordinates in the political space has not been studied thoroughly. Maintain the need for understanding and addressing the political identification at the theoretical and methodological levels.

Key words: political identity, methodological analysis, political action, communication.

Макух О. Коммуникативные основы политической идентификации: теоретический аспект.

В статье поднимается проблема политической идентификации на теоретико-методологическом уровне в рамках отечественной политической науки. Процесс политической идентификации как развитие и самоанализ личности, корреляция с конкретными субъектами и объектами политики, определение собственных координат в политическом пространстве основательно не исследовались. Утверждаем необходимость понимания и решения проблемы политичес-

кой идентификации на теоретическом и методологическом уровнях.

Ключевые слова: *политическая идентификация, методологический анализ, политическое действие, коммуникация.*

Політична ідентичність соціуму (окремо взятої спільноти) виступає комплексним феноменом, в якому складно взаємопреплітаються політичні, культурні, соціальні, психологічні детермінанти державотворення, культури та свідомості, зокрема політичної. Ідентичність, за словами П. Бергера, як “ключовий елемент суб’єктивної реальності” постає вагомим чинником політики держави (зокрема на рівні зовнішніх відносин), оскільки забезпечує єдність громадян, об’єднання суспільства та лояльність державним інститутам.

Можемо з впевненістю сказати, що проблемам політичної свідомості, ідентичності особи у сфері політики сьогодні присвячено чимало теоретичних розробок та емпіричних досліджень (Г. Алмонд, С. Верба, Г. Теджфел, Дж. Тернер, О. Гринів, М. Шульга, Л. Губерський, О. Попова, В. Ядов, І. Тимофеев та ін.). Проте не є достатньо опрацьованою проблематика саме політичної ідентифікації як процесу освоєння, саморефлексії та співвіднесення із конкретними суб’єктами чи об’єктами політики, визначення власних координат у політичному просторі.

Метою роботи є аналіз процесу політичної ідентифікації через призму діяльнісного та комунікативного підходів у науці. Політична ідентифікація закладена в індивіда на рівні потреби, а саму політичну науку ми розуміємо як активне пізнання суті політичного процесу особою через діяльність, що здійснюється нею для утвердження власних потреб та інтересів. Відтак говоримо про необхідність та доцільність освоєння проблеми політичної ідентифікації на глибинному теретико-методологічному рівні.

Вихідним пунктом нашого теоретизування є бачення індивіда як масштабу виміру буття політики [4, 42], розуміння людини як започатковуючого суб’єкта політичної дії, спрямованої на прагматизм її мети. Саме вона здійснює пізнання та перетворення навколишнього світу, детермінуючи ті чи інші процеси.

Вважаємо доцільним використання *комунікативного мето-*

ду (Т. Лукман, Ю. Хабермас, С. Лешев), який у власному змісті є багатоаспектним. У роботі підкреслюємо значимість принципів мотивованості й ситуативності в межах цього методу, оскільки саме вони виступають ефективним засобом аналізу розвитку та формування активності, комунікативної компетенції особи у політичній сфері з власною стратегією реалізації конкретних завдань. Саме комунікація у формі дуалістичного бачення, виступає як спонукальна дія, вибір, альтернатива, спрямована на підтримку рівноваги та стійкості не лише системи політичних відносин, але й суспільно-політичної сфери. Підкреслимо, що комунікація – це першопочатковий принцип онтологічної рефлексії, форма інтерсуб’єктивного, яка має повторювальний характер і здійснює трансформацію політичного досвіду індивіда [3, 123-125].

Попри надання комунікації означення універсальності, ми відходимо від проблеми субстанційності дії індивіда та її унікальності. Це є важливим аспектом, оскільки проблемою *українського* сьогодення є роздрібнювання людської ідентичності на мікроелементи бажаного цілого саме комунікативним впливом, і, власне, не лише на рівні сприйняття інформації, а й на рівні політичної ідентифікації за допомогою інформації (Ж. Бодріяр). Така своєрідна гра створює “деструкцію соціально-політичного і тому конкретний індивід опиняється у все більшому віддаленні від свого значимого” [5, 45].

Використовуємо *діяльнісний підхід*, основою якого є категорія предметної діяльності людини. Під політичною дією людини розуміємо динамічну систему взаємодій особи і середовища, у яких вона досягає свідомо визначених цілей, що формуються внаслідок виникнення потреби у освоєнні політичного середовища чи зміні стану політичного об’єкта.

За допомогою *аксіологічного підходу* з’ясовуємо переваги конкретних смислів і відображених на цій основі способів поведінки суб’єкта, стимулювання у вигляді норм, ідеалів, ціннісних засад та орієнтирів. Свідомо визначаємо особу, її діяльність та спосіб освоєння політичної дійсності як цінність у політиці, а сама політична діяльність значима лише як реалізація ціннісних засад дії людини.

Підкреслимо, що у процесі політичної ідентифікації на особу здійснює вплив трьохвимірна система координат, в якій вона перебуває: система політичних цінностей і стереотипних проявів, психологічна діяльність суб'єктів політики і специфіка її функціональних проявів. Ознаками ж політичної ідентифікації за переліком О. Попової є почуття близькості із конкретним політичним (може бути громадським) об'єднанням (суб'єктивне відчуття того, що організація виражає інтереси індивіда); набір значущих політичних стереотипів та штампів; набір особливостей, що характеризують політичні амбіції особи.

У межах вітчизняного політичного простір-часу процес політичної ідентифікації є часто нелогічним, складним та суперечливим, це детерміновано низкою означуваностей. *По-перше*, на незавершеній стадії знаходиться формування національно-державницької ідентичності (спровоковані історичним досвідом та пам'яттю, невизначеністю інститутів влади, регіональними та соціальними суперечностями й особливостями ментальних виявів) [8; 6]. Є “кричущою” проблема організації політичного виховання та пропаганди, адже їх спрямованість проявляється у досягненні нормативних структур та формуванні певної позиції, а озвучення уже не є нейтральним, а навпаки, характеризується образністю, символізмом, гнучкістю та аргументованістю з урахуванням аспектів політичного лексикону: семантичного, ідеологічного та ефективного. Відтак, це впливає на рівень політичної культури суспільства, ступінь якого у нашій країні є низьким.

По-друге, сама політична ідентифікація є послідовною зміною станів із тактичними стимулами, проте характеризується, у нашому випадку, відсутністю раціональної складової і чітко виражених мотивів. Така ситуація зумовлена станом політичної свідомості індивіда загалом, яка є буденною і формується на базі повсякденного досвіду індивіда, вирізняється рисами суперечливості, фрагментарності, підвищеної емоційності, традиційності. Політична діяльність – це головним чином сукупність дій, які визначені, за словами В. Денисенка, обставинами, а звідси означення її як тактичної, адже “один крок у політичній дії детермінує, визначає і замикається на іншому. Та-

ким чином, логіка дії контролюється швидше близькими обставинами, а ніж абсолютною системою цінностей”.

У науковій літературі існує поділ мотивів політичної дії, суть якого зводиться до виокремлення ідеологічного, нормативного та рольового мотиву політичної дії індивіда. Мотивація саме ідеологічного характеру забезпечує ідентифікацію особистісних уподобань, поглядів, бачень, орієнтирів із принципами державної влади, що і буде забезпечувати їй легітимність та прийняття. Однак розбіжності особистісних та політичних уподобань, що декларуються, можуть стати передумовою зворотного процесу – делегітимації, що ми спостерігаємо в сучасних українських реаліях. Аналізуючи ідеологічну мотиваційну складову, ми можемо спостерігати прояв індивідуального волевиявлення, усвідомлене співвіднесення власних переконань із продиктованою системою зовнішнього середовища, при чому координати їх в певних точках перетинаються, а, можливо, просто проектується на внутрішню сутність індивіда.

Нормативний елемент вказує на формування дії особи у сфері політичного, згідно з продиктованими правилами політичної системи, без вибору та співставлення. Таким чином, ми відслідковуємо тенденції процесу насаджування цінностей із неприйнятних суб'єкту відносин, а значить, вони виступають формальною складовою діяльності.

Рольовий мотив пов'язаний безпосередньо із тією соціально-політичною роллю, функції якої виконує індивід у політичному полі бутті. Логічно, якщо особа не задоволена власним становищем, буде яскраво проявлятися з її боку радикалізм у діях щодо інституту влади. Отже, можна дійти висновку, що так званий “приватний інтерес у політиці”, будучи відносно прихованим, домінує у самооцінці та політичній ідентифікації особи.

На наш погляд, таку стратифікацію потрібно розуміти із позиції умовності та відносності, оскільки важливим є показати, як поєднуються (ситуативний характер політичної дії є очевидний), впливають та визначають стан особи ті чи інші мотиваційні складові. Як зазначає М. Херман, це може бути дискомфорт на психологічному рівні, потреба у зміні політичного інституту шляхом комунікаційного впливу, усвідомлений

обов'язок політичної активності. Д. Маклелланд, виділяв серед провідних мотивів політичної ідентичності потребу у встановленні і збереженні на довгий час емоційно позитивних відносин із зовнішнім середовищем, досягнення цілі чи задоволення політичного інтересу [2, 37].

Болючим є питання ідентифікації громадян пов'язаної із ідейно-політичним спрямуванням, яка спровокована несформованою традицією політичної та ідеологічної змагальності із очевидною відсутністю чітко сформованих політичних образів та типажів.

Важливою є складова політичної ідентифікації, яка формується на рівні озвучення політики. Специфічною ознакою мови політики є постійна змінюваність її системного характеру, яка виконує у простір-часі політичного низку функцій (вираження, означення, трансляційна, гносеологічна, комунікативна), чим і визначає свій вплив. Зауважимо, що цей феномен є нехарактерним соціокультурним засобом управління дією та програмуванням поведінки особи у політиці. Зважаючи на особливість політичної термінології, її аксіологічного спрямування й наповненості, вона має колосальну здатність впливу на індивіда, будучи часто неусвідомленою, і, несучи у своєму змістовому наповненні не лише констатацію факта чи припущення, а й його оцінку.

Як висновок, проблема політичної ідентифікації є важливою як на рівні теоретико-методологічної розробки у межах вітчизняної політичної науки, так і на рівні її практичного вирішення уже в межах політичної практики. Це дасть змогу “врахувати ідентифікаційні особливості індивідів у політиці та вивчити еволюцію політичної ідентичності української спільноти, що, своєю чергою, зумовить гармонійний розвиток політичної культури в Україні” [1, 2].

ЛІТЕРАТУРА:

1. Добржанська О. Л. Політична ідентичність українського суспільства в умовах європейської інтеграції : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. політ. наук: 23.00.03 “Політична культура та ідеологія” / Олена Леонідівна Добржанська. – Київський націо-

нальний університет імені Тараса Шевченка. – Київ, 2008. – 16 с.

2. Леонтьев А. Н. Потребности, мотивы и эмоции / А. Н. Леонтьев. – М., Моск. гос. у-т., 1971. – 369 с.

3. Лещев С. В. Коммуникативное, следовательно, коммуникационное: Монография / С. В. Лещёв. – М.: Эдиториал УРСС, 2002. – 172 с.

4. Макух О. Комунікаційний та антропологічний методи дослідження політичної науки // Науковий вісник Ужгородського університету. Серія: “Політологія, соціологія, філософія”. – Випуск 11. – 2009. – С. 42-45.

5. Мальковская И. А. Знак коммуникации. Дискурсивные матрицы. Монграфия / И. А. Мальковская. – М.: Эдиториал УРСС, 2004. – 239 с.

6. Стегний А. Региональный фактор развития политической культуры населения /А. Стегний // Социология: теория, методы, маркетинг. – 2005. – № 3. – С. 94-122.

7. Тимофеев И. Н. Политическая идентичность России в постсоветский период: альтернативы и тенденции: монография / Иван Николаевич Тимофеев // Моск. гос. ин-т междунар. отношений (ун-т) МИД России, каф. полит. теории. – М.: МГИМО-Университет, 2008. – 176 с.

8. Шульга М. Громадянська самоідентифікація населення України / М. Шульга// Політичний портрет України. Бюлетень фонду “Демократичні ініціативи”. – 2001. – Ч. 23. – С. 14-17.

УДК 327 (4 – 6)

Лілія Яковлева

ІДЕНТИЧНІСТЬ ЯК СКЛАДОВА ФОРМУВАННЯ РЕГІОНАЛЬНОЇ ПОЛІТИКИ

У статті розглядається процес формування ідентичності, виділяються його складові та етапи. Визначається ідентичність як складова формування регіональної політики. Проаналізовано регіональну ідентичність, відзначено її роль у процесах демократизації у нашій країні.

Ключові слова: ідентичність, регіональна ідентичність, регіональна політика.

Yakovleva L. Identity as component of regional politics' formation.

The article deals with the formation of identity, allocated its components and phases. Defined as part of identity formation of regional policy. Analyzed regional identity, marked by her role in the democratic processes in our country.

Key words: identity, regional identity and regional policy.

Яковлева Л. Идентичность как компонент формирования региональной политики.

В статье рассматривается процесс формирования идентичности, выделяются его составляющие и этапы. Определяется идентичность как составляющая формирования региональной политики. Проанализировано региональную идентичность, отмечено ее роль в процессах демократизации в нашей стране.

Ключевые слова: идентичность, региональная идентичность, региональная политика.

В умовах становлення демократичного політичного режиму, плюралізації політичного простору особливої актуальності набувають проблеми, пов'язані із трансформаційними зрушеннями у сфері ідентичності людини, окремого регіону, країни в цілому. Будучи спричиненими історичними, культурними

ми, ідеологічними, соціальними, економічними та політичними чинниками ідентичності, своєю чергою, впливають, опосередковано чи безпосередньо, на вибір внутрішньополітичного та зовнішньополітичного курсу країни, формування порядку денного під час виборчих кампаній, визначають актуальні проблеми управлінської діяльності. Для нашої країни вже майже 20 років залишається важливим процес творення регіональних ідентифікацій, у якому можна виокремити елементи політичної ідентичності та міфотворчості, національну та мовну складові, вплив соціальних та психологічних чинників.

У площині державного управління визначальним є усвідомлення та розвиток позитивних сторін регіональної ідентичності із одночасним запобіганням загрозам, що неминуче виникають у поставторитарних країнах з нестабільною політичною та економічною ситуацією, головна з яких – сепаратизм.

Серед зарубіжних авторів, які заклали основи розуміння ідентичності варто відзначити роботи класиків філософської, соціологічної та політичної думки, таких як: Р. Брюейкер, П. Бергер, Ч. Кулі, Дж. Г. Мід, Р. Мертон, Т. Парсонс, С. Шибутані та ін.

У нашій країні ця проблематика розроблялась у дослідженнях Н. Вінникової, Є. Головахи, Г. Горобець, О. Картунова, С. Кисельова, А. Колодій, І. Кресіної, О. Куценко, В. Лісового, В. Литвина, О. Мусієздова, Л. Нагорної, М. Обушного, В. Оніщука, І. Попової, Н. Прозорової та ін.

Формування ідентичності сьогодні відбувається в суперечливих процесах взаємодії (яка часто відбувається у формі латентного чи відкритого конфлікту) регіональних ідентичностей, що сформувалися історично.

Колективна ідентичність передбачає стійку й послідовну тотожність між членами однієї групи (регіону) з об'єктивними характеристиками, рисами, які усвідомлюються, відчуваються суб'єктивно в контексті власного досвіду, історичної пам'яті. На формування регіональної ідентичності впливають чинники об'єктивного порядку: історія, особливості економіки і культури, а також суб'єктивні фактори, такі як діяльність обласної адміністрації, політичних партій, громадських рухів, інститутів освіти, культури, засобів масової інформації.

З одного боку, політична й економічна регіональна еліта можуть використовувати ідею регіональної ідентичності як мобілізуючий ресурс, особливо під час виборчих кампаній.

З іншого боку, втрата або невиразність регіональної ідентичності як частини загальнонаціональної мають негативні наслідки і для культури в цілому, і для окремої людини, оскільки це порушує збалансовану систему співвідношення (діалогу) “малої” та “великої” Батьківщини, породжує байдужість та безвідповідальність.

Формування ідентичності як чинника консолідації політичної і мультикультурної спільноти через формування почуттів лояльності, солідарності та відповідальності є важливими передумовами зміцнення державності й консолідації демократії. Адже ідентичність є основним елементом образу держави.

Існують суттєві регіональні відмінності, які стосуються інтерпретації історичного минулого (особливо радянського періоду), різні трактування окремих історичних постатей. Загалом в Україні не сформовані спільні символи, які висловлюють загальнозначущі для всіх громадян поняття, створюють основу для комунікації між регіональними спільнотами та конструюванням спільної ідентичності.

Проте сьогодні регіональні ідеологічні та політичні розрізнення є результатом не стільки впливу об'єктивних історичних, соціокультурних і геополітичних чинників, скільки політичної мобілізації населення і застосування політичних технологій, які штучно відтворювали окремі відмінності, міфи й негативні стереотипи сприйняття регіонів.

Окрім використання політичних технологій, є й інші причини, які сприяють збереженню та консервації регіональної дихотомії в Україні й зумовлені транзитним станом українського суспільства. Особливо вагомими серед них, на нашу думку, є брак ефективних державних, політичних і громадських інститутів. Ще за радянських часів в Україні сформувались сильні орієнтації громадян у процесі самоідентифікації саме на діяльність державних інститутів, їхню ефективність. У такому сенсі національні інститути сприяють формуванню почуття належності до ширшої спільноти, ніж регіональна чи місцева. Нее-

фективність урядування, нездатність запропонувати стратегії розвитку, які б не акцентували відмінностей, а взаємодоповнювали й синтезували їх, посилювали регіональні ідентичності.

При цьому в Україні відсутнє реальне регіональне самоврядування. Роль обласних і районних рад, які не мають організаційно-фінансової самостійності, зазвичай зводиться до формалізації рішень, що приймаються регіональними органами державної виконавчої влади.

Така практика негативно впливає на можливість чіткого розподілу повноважень між рівнями управління щодо надання послуг населенню та на бюджетно-фінансові відносини.

Регіональний аспект демократизації в Україні тісно пов'язаний із такими важливими складовими державного будівництва: децентралізацією публічного управління, реформою місцевого самоврядування, адміністративною та територіально-адміністративною реформою.

Демоніполізація політичного поля, ідеологічної сфери, утворення багатопартійної системи та мас-медіа, вільних від державної цензури, відкривають нові шляхи до плюралізації і простору ідентифікацій. Звичайно, не можна сприймати цей процес як суто раціональний, бо він потребує змістовного наповнення як особисто важливими, так і суспільно значущими емоційними сенсами. Проте формування ідентичностей неможливе і без низки політичних чинників, які цілком піддаються раціоналізації. Наведемо найважливіші, на нашу думку, із них:

- демократизація політичних інститутів у сенсі адекватного представництва інтересів громадян та їх об'єднань;
- відповідальність політичного класу;
- створення позитивної моделі діяльності мас-медіа, включено із суспільними;
- становлення політичної опозиції, у тому числі парламентської;
- раціоналізація мовного питання, розширення та захист інформаційного простору держави.

У цілому, процес наповнення реальним змістом декларацій Основного Закону країни щодо правової, соціальної держави, економічного і політичного плюралізму, поваги до прав люди-

ни та ін. визначатиме і альтернативи розвитку такого феномена, як ідентичність. Це передбачає як активну політику державних інституцій, так і широке залучення громадян до участі у політичному процесі, подолання інерції відносин, які сформувались у минулому.

Можливість приєднання України до загальноєвропейського процесу регіоналізації вимагає застосування механізмів регіонального розвитку і, перш за все, впровадження механізмів програмно-цільового підходу. Різноманіття інструментів регіонального розвитку, що застосовується у європейських країнах, зокрема агентства регіонального розвитку, контрактна форма відносин між центральним Урядом та регіональною владою є потужним джерелом досвіду для України. Ці інструменти необхідно адаптувати до вимог і умов здійснення реформ в Україні, якщо вона не хоче залишитися “вічним” потенційним кандидатом на вступ до Європейського Союзу.

УДК 324 (477)

Андрій Татарин

**ПИТАННЯ ПОЛІТИЧНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ У
ВИБОРЧИХ СТРАТЕГІЯХ КАНДИДАТІВ НА ПОСАДУ
ПРЕЗИДЕНТА УКРАЇНИ: ДОСВІД ВИБОРЧОЇ
КАМПАНІЇ 2009 – 2010 РР.**

У статті проаналізовано виборчі стратегії головних кандидатів під час виборчої кампанії 2009 – 2010 рр.

Ключові слова: виборча кампанія, стратегія виборчої кампанії.

Tataryn A. The question of political identity in electoral strategies of presidential elections candidates in Ukraine: the experience of electoral campaign in 2009-2010.

In the article the electoral strategies of key candidates during electoral campaign (2009 – 2010 years) are analyzed.

Key words: electoral campaign, strategy of electoral campaign.

Tataryn A. Вопрос политической идентичности в выборных стратегиях кандидатов на пост президента Украины: опыт выборной кампании 2009-2010 гг.

В статье проанализированы избирательные стратегии ключевых кандидатов во время избирательной кампании 2009 – 2010 годов.

Ключевые слова: избирательная кампания, стратегия избирательной кампании.

Президентська виборча кампанія 2009-2010 рр. вкотре продемонструвала, що бажаючих отримати президентську посаду в Україні достатньо. 18 листопада 2009 р. ЦВК в газеті “Голос України” оприлюднила список кандидатів на пост Президента України, що складався з 18 осіб, які ставили перед собою різні завдання: Ю. Тимошенко, В. Ющенко, В. Янукович – поіншому зробити не мали права; О. Пабат і О. Рябоконт – мали на меті власну “розкрутку”; Ю. Костенко, Л. Супрун і О. Тягни-

бок – “підняти рейтинг своїх політичних сил перед достроковими парламентськими виборами й черговими місцевими”; О. Мороз і П. Симоненко – “справа звички”; М. Бродський і С. Ратушняк – “можливість взяти участь в шоу за два з половиною мільйони”; І. Богословська – “ходячий проект “Анти-Юля””; А. Гриценко, В. Литвин і С. Тигіпко – для майбутньої перспективи і зайвий раз нагадати про своє існування; А. Яценюк – з метою стати “третім” у боротьбі між політичними “важковаговиками” української політики; В. Протівсіх – заради досить серйозного “приколу”, що однак “привабив майже всі національні ЗМІ і просто потішив” [2, 2].

Зважаючи на вищезазначене і беручи до уваги як загальнонаціональну, так і західноукраїнську електоральні особливості, доцільно розглядати виборчі стратегії найбільш вагомих кандидатів, серед яких: В. Янукович, Ю. Тимошенко, В. Ющенко, В. Литвин, А. Яценюк, О. Тягнибок.

Виборча стратегія В. Януковича – у традиційній для політичної сили, яку він представляє, формі. Зазначена традиційність мала як негативні, так і позитивні аспекти, оскільки експерти зазначали, що така “традиційна” реклама була явно зорієнтована на представників середнього і старшого покоління, “радянських людей”, яких вистачає навіть на території Західної України. Що ж стосується Сходу та Півдня (частково, Центру), цей “месидж” спрямований безпосередньо на них, адже населення саме цих регіонів – “традиційний” для регіоналів та їхнього лідера електорат. Варто зазначити, що команда В. Януковича активно працювала і на Західній Україні, постійно підкреслюючи, що їхній кандидат – кандидат не лише Сходу України, а всієї України [7].

Спокій В. Януковича був обґрунтований цілковитою впевненістю у своїй незаперечній перемозі, тому він навіть не намагався знайти електоральні інновації, щоб привабити потенційних виборців, і не переважував себе пошуком засобів перевищення своїх конкурентів. Янукович вів пасивну виборчу кампанію, що була розрахована на інерцію. У його передвиборчих слоганах – нічого нового, елементарне повторення “виборчих ходів” минулих років. Як і раніше головна мета – “гарантовано отримати голоси електорату, орієнтованого “на Росію”. Великий по-

зитив виборчої стратегії В. Януковича – спокій, тому він “спокійно може чекати на березі річки, поки повз нього пропливуть політичні “труп” його “помаранчевих” опонентів”. Позиція головного українського “опозиціонера” (щодо владних опонентів) зводилася до одного: “Ну що, добалакалися...” [1]

Головна стратегічна лінія виборчої стратегії Ю. Тимошенко – донести до виборців ключовий “месидж”: “вони заважають, а вона працює”. В основі PR-кампанії Ю. Тимошенко – дві протилежні емоції (“засудження”, що охоплювало порівняно велику кількість членів соціуму, а також “схвалення”, яке стосувалося тільки одного, чи точніше однієї відомої особи). “Вона тримає удар”, – так характеризували прихильники Ю. Тимошенко виборчу кампанію свого лідера [4, 6].

Незважаючи на посаду прем’єра (що дозволяла їй використовувати своє службове становище і наявний адмінресурс), виборча стратегія Юлії Володимирівни не могла бути спокійною і виваженою, оскільки в державі – довготривала криза, з якою її уряд не міг впоратися чи хоча б пригальмувати. Тому Тимошенко могла розраховувати передусім на “помаранчевий” електорат (причому не весь, оскільки навіть до нього дійшов розкол), підтримка якого забезпечувала її вихід у другий тур президентських виборів. Стратегія Ю. Тимошенко зводилася, по суті, до “кон’юктурного” визначення виборчої кампанії: “на Заході країни вона говорить одне, на Сході – інше, сподіваючись сподобатися всім” [1].

Стратегія В. Ющенко будувалася навколо як загальнонаціональних (“Україні бути!”), так і особистісних (“Буде Ющенко – буде Україна!”) гасел. У виборчій кампанії цього кандидата використовувався майже повний спектр засобів адміністративного ресурсу (практично “безлімітні” ефірний час та публікації; поїздки в регіони та зустрічі з представниками місцевої еліти, інтелігенції та молоді за державний кошт, що робило його схожим з його основним “конкурентом” – Ю. Тимошенко). Великий акцент робився на такі основні пункти: “Ющенко – український президент”; різка критика Ю. Тимошенко як основного конкурента та ворога, що зводилося до “нагадування гріхів”; акцент на усіх “успішних” подіях останніх п’яти років (оцінювалися як “особиста заслуга” да-

ного кандидата). Основний “месидж” до виборців полягав у своєрідному “розкладанні по полицях”: “Ющенко зробив” (звіт за період перебування на посаді) і “Ющенко зробить” (чергові обіцянки на другий термін) [9, 2 – 3].

В. Литвин проводив свою виборчу кампанію в “ореолі власної винятковості”, про що красномовно свідчили різні гасла з одним і тим самим початком: “Тільки Литвин...”, “Тільки Литвину...” і т. ін. Основний “месидж” Литвина до українського електорату – “Я орієнтуюсь виключно на думаючих людей...” Водночас великий позитив виборчої стратегії цього політика – чесність та політична незаплямованість (відмова від використання адмінресурсу (відпустка за основним місцем роботи) та чорного піару) [6, 3]. Цей кандидат позиціонував себе як прихильника традиційних родинних українських цінностей: “державу треба будувати з людини і сім’ї”. Литвин виступав як “кандидат від всієї України”, тому й робив постійний наголос на тому, що “всі наші відмінності, суперечності треба обернути на позитив” [3, 1].

А. Яценюк позиціонував себе як “нове обличчя в українській політиці”, оскільки за саме таке “обличчя”, на його думку, були готові проголосувати громадяни на президентських виборах 2010 р. “Новизна” цього кандидата – його піар – фахівцями доводилася такими аргументами: “це обличчя справді нове”, “багатий, але не олігарх”, “має досвід управління, але до поразок останніх років не причетний” [1].

Виборчу стратегію А. Яценюка можна визначити як “бойову”. Це підтверджували такі змістові елементи: бойове розфарбування рекламних щитів, образ кандидата як потенційного переможця в нерівній і жорсткій боротьбі за президентське крісло. Постійно підкреслювалося, що “новий” кандидат: має великий потенціал, є “смертельно небезпечний для Тимошенко”, “не пустить Тимошенко у другий тур, а якщо й пустить – то вже точно не дасть виграти”, а також те, що “зі зростанням електоральної підтримки зростають і шанси Арсенія Яценюка переграти Тимошенко і вийти у другий тур” [1].

О. Тягнибок – єдиний “націоналістичний” кандидат, який користувався особливою підтримкою в “націоналістичних” західноукраїнських областях (Івано-Франківщина, Львівщи-

на, Тернопільщина). У виборчій стратегії лідера ВО “Свобода” постійно наголошувалося на винятковості власної політичної сили (“Свобода” – політичний хребет національного табору), який бореться за справді незалежну Україну з внутрішніми ворогами – представниками “неоколоніально-проросійського (Партія регіонів і БЮТ) і ліберально-космополітичного (НСНУ і “Фронт змін”) таборів); ідеології сучасного українського націоналізму, що втілювалася навіть в такій деталі, як назва передвиборчої і водночас партійної програми – “Програма захисту українців”; необхідності сильної, справді “української” влади; відновленні історичної справедливості [5, 3; 8, 6]. Гасла – досить радикальні як для загальнонаціонального масштабу, але варті уваги, як мінімум – на теренах Західної України.

Як видно з вищевикладених матеріалів, виборча кампанія 2009 – 2010 рр., яку можна характеризувати як “стандартну” і “традиційну”, увійшла в політичну історію України як ще один приклад нерационального витрачання державних коштів і втягування українських виборців у недоцільні політичні протистояння.

ЛІТЕРАТУРА:

1. Владимиров С. Хтось іде... а хтось прийде // Профіль. – № 35 (104) – 19 вересня. – 2009.
2. Заник В. І залишиться їх двоє... // Вперед. – 20 листопада. – 2009. – № 46 (6627). – С. 1, 2.
3. Литвин В. Державу треба будувати з людини і сім’ї // Народна. – Спецвипуск. – Грудень. – 2009. – С. 1.
4. Наконечна Л. Вона “тримає удар”: Грип, саботаж і виборче пекло... // Вперед. – 4 грудня. – 2009. – № 48 (6629). – С. 6.
5. Програма кандидата у Президенти Олега Тягнибока // Всеукраїнське об’єднання “Свобода”. – Листопад. – 2009. – № 51. – С. 3.
6. Саковська О. Нам потрібні легітимні вибори та президент // Вперед. – 11 грудня. – 2009. – № 49 (6630). – С. 3.
7. Сильна економіка – успішна Україна // Вперед. – 11 грудня. – 2009. – № 49 (6630). – С. 3, 7.
8. Сич О. “Свобода” – політичний хребет національного табору // Всеукраїнське об’єднання Свобода. – Вересень. – 2009. – № 46. – С. 6.
9. Україні бути! // Вірю в Україну: інформаційний вісник. – Грудень. – 2009. – № 1. – С. 1 – 3.

УДК 324 (477)

Тетяна Мадрига

РЕГІОНАЛЬНІ ВІДМІННОСТІ ІДЕНТИЧНОСТЕЙ ГРОМАДЯН ЯК ІНСТРУМЕНТ ПОЛІТИЧНОЇ БОРОТЬБИ В КОНТЕКСТІ ВИБОРЧИХ КАМПАНІЙ В УКРАЇНІ

У статті досліджуються регіональні відмінності ідентичностей громадян України. Виокремлюється “чутлива” тематика, яка експлуатується під час виборчих кампаній в Україні та її вплив на становлення національної ідентичності.

Ключові слова: ідентичність, регіональні відмінності, виборча кампанія, Україна.

Madryga T. The regional differences of citizen's identities as instrument of political struggle in context of electoral campaigns in Ukraine.

The regional differences of identity of citizens of Ukraine are explored. A “sensible” subject which is exploited during electoral campaign in Ukraine and its influence on becoming of national identity is selected.

Key words: identity, regional differences, electoral campaign, Ukraine.

Мадрига Т. Региональные отличия идентичностей граждан как инструмент политической борьбы в контексте выборных кампаний в Украине.

В статье исследуются региональные отличия идентичностей граждан Украины. Выделяется “чувствительная” тематика, которая эксплуатируется во время избирательных кампаний в Украине и ее влияние на становление национальной идентичности.

Ключевые слова: идентичность, региональные отличия, избирательная кампания, Украина.

Виборчі кампанії в Україні останніх років продемонстрували наявність у кандидатів та політичних партій (блоків), які змагаються за виборні посади, дедалі чіткішої географії елек-

торальної прихильності. Такий стан справ зумовлений впливом регіональних відмінностей у поглядах громадян, які набули значного використання під час виборів Президента України 2004 р. Ця проблема, як показує практика суспільно-політичного життя в Україні, реально є перешкодою на шляху становлення національної ідентичності.

Серед останніх досліджень та публікацій, у яких започатковано дослідження окресленої вище проблеми, і на які спирається автор, слід виокремити праці таких вчених, як С. Кисельов [5], Ю. Якименко та О. Литвиненко [15]. Зазначені публікації започаткували розгляд особливостей ідентичності українського суспільства в регіональному розрізі. Окрім того, в них здійснено спроби продемонструвати, як регіональні відмінності ідентичностей громадян України стають інструментом виборчої боротьби. Варто згадати те, що для виявлення динаміки ідентичностей громадян у регіональному масштабі використовувались дані соціологічних досліджень [11; 12].

Мета статті – дослідити регіональні відмінності ціннісних орієнтацій громадян та маніпулювання ними в ході виборчих кампаній в Україні. Досягнення поставленої мети пов’язане з вирішенням таких дослідницьких завдань:

1. Проаналізувати результати соціологічних досліджень щодо проблеми самоідентифікації громадян України в загальнонаціональному та регіональному вимірі.

2. Описати “чутливу” тематику, яка експлуатується під час виборчих кампаній в Україні, та її вплив на становлення національної ідентичності.

Соціологічні дослідження свідчать, що є ціннісні орієнтації, які поділяються більшістю громадян. Напевно, найбільшою такою цінністю є Україна як Батьківщина. Зокрема, згідно з останніми опитуваннями Центру економічних і політичних досліджень ім. О. Разумкова, 92,6% респондентів вважають Україну своєю Батьківщиною. Причому цей показник є стабільним протягом останніх двох років, перевищує 90% в усіх вікових групах та в усіх регіонах (винятком є Південь країни, де вважають своєю Батьківщиною Україну 86% респондентів, але порівняно з 2006 р. цей показник збільшився на 4,2%). При-

чому 79,8% опитаних вважають себе патріотами України (беззастережно або частково). Цей показник у всіх регіонах перевищує 75%, окрім Сходу країни (73,7%). На Сході також найменше респондентів, які беззастережно вважають себе патріотами України – лише 36,3% (для порівняння: загалом по Україні – 44,2%) [5, 28].

Об'єднаною цінністю можна вважати і територіальну цілісність, єдність України і негативне ставлення до сепаратизму. Так, 91,3% мешканців Західної України проти того, щоб їхня область вийшла зі складу України і приєдналася до іншої держави. На Сході України цей показник становить 77,9%, на Півдні – 75,1%, в Центрі – 93,1%. По всіх регіонах ці показники перевищують 75% [11].

Ще однією об'єднаною цінністю є незалежність України. Хоча кількість прихильників української самостійності ніколи не була такою високою, як під час референдуму 1 грудня 1991 р., однак, починаючи з 2003 р. помітна тенденція зростання кількості прихильників незалежності України. З 2003 р. до 2006 р. їхня кількість зросла з 45,5% до 57,6%. Кількість противників незалежності за цей період зменшилася з 32,2% до 27,1%. Противників незалежності України відчутно менше в усіх регіонах, аніж її прихильників (виняток у серпні 2006 р. становив Схід України, де частка перших і других була відповідно 35,7% і 44,3%) [5, 29].

Поряд з цим, є значні відмінності у територіально-просторовій, соціокультурній ідентичності громадян, у ставленні до історичного минулого України та в оцінці її основних подій, в питаннях зовнішньополітичних орієнтацій, що дедалі частіше стають основою їх використання під час виборчих кампаній.

Територіально-просторова ідентичність громадян України полягає в ототожненні себе особою (групою осіб) з певним соціально-культурним простором та мірі участі в ньому у вимірах “локальний (місце проживання, локальне оточення) – глобальний (у максимі – світ)”. Громадяни України “в першу чергу” пов'язують себе з місцем проживання, тобто превалює місцева (локальна) ідентичність (44,4% опитаних); майже третина (31,3%) – засвідчили загальноукраїнську ідентичність;

14,8% – регіональну. Інші виміри відзначили незначні групи респондентів (від 2,9% – Радянський Союз, до 0,8% – Європа). Локальна ідентичність виразно переважає також у всіх регіонах – за винятком Заходу, де відносна більшість (40,4%) жителів ідентифікують себе з Україною. У Центрі та на Сході загальноукраїнську ідентичність засвідчили приблизно по 30% жителів; на Півдні – 25,9%. Регіональна ідентичність більшою мірою притаманна жителям Сходу (19,4%), найменшою – жителям Центрального регіону країни (10,1%) [4, 3].

Соціально-культурна ідентифікація охоплює насамперед такі складові, як вибір мови та зарахування себе до певної культурної традиції. Більшість громадян України (52%) вважають рідною мовою українську; майже третина (30,7%) – російську. Майже для кожного шостого (15,6%) є рідними обидві мови однаковою мірою, для кожного дев'ятого – інша. На Заході та в Центрі країни, як рідна, домінує українська мова (90,3% та 72%, відповідно); водночас, на Півдні і Сході – більшість жителів вважають рідною мовою російську (52% та 54%) або є білінгами (17% і 23,5%, відповідно) [12].

Більшість громадян України (56,3%) зараховують себе до української культурної традиції, майже кожен шостий – до радянської, кожен дев'ятий – до російської, близько 7% – до загальноєвропейської. Перераховані типи культурних ідентичностей мають виразну регіональну локалізацію. На Заході і в Центрі домінує українська культурна традиція, на Півдні і Сході переважають радянська та російська культурні традиції, до яких віднесли себе відповідно 47,1% та 42,7% опитаних. Загалом, наведені дані свідчать про високий ступінь кореляції між мовною і культурною ідентифікаціями: з українською культурною традицією ідентифікують себе насамперед ті, хто віддає перевагу українській мові; з російською або радянською – російській [4, 7].

Виборча кампанія-2004 відзначилася значним розігруванням поляризованих ціннісних суспільних установок: “за” чи “проти” надання російській мові статусу державної, схвалення чи засудження радянського періоду в історії України, вступ у Європейський Союз чи в Єдиний Економічний Простір, інте-

грація в НАТО чи військовий союз з Росією. А особливо гостро відбувалося розігрування так званого “розколу суспільства”, який у регіональному вимірі проявився у розмежуванні “Схід – Захід”, яке пов’язане з тим, що прихильність однієї частини суспільства до певного кандидата на посаду глави держави стала причиною розпалювання суперечностей, нагнітання нібито роз’єднання України на дві групи – “свій – чужий”. Саме у президентській виборчій кампанії 2004 р. домінантного значення набуває технологія розколу України на регіональні “зони”. Ключовими елементами цієї технології є, по-перше, висунення на передній план виборчої кампанії “чутливих” тем, стосовно яких у жителів різних регіонів існують найбільші розбіжності, по-друге, здійснення чіткої ідентифікації кожного “полюсу” з певним кандидатом, по-третє, формування образу “загрози” поглядам громадян кожної з частин України від перемоги носія протилежних уподобань [15, 3]. Тому основна мета нагнітання регіонального розколу в суспільстві полягала у забезпеченні локалізації електорального поля кандидатів на пост Президента України, тобто в обмеженні впливу В. Ющенка на Сході України, а В. Януковича – на Заході.

Загалом відмінності між регіонами України є закономірним явищем, адже українські землі тривалий час розвивались у складі різних державних утворень, що не могло не відбитися на їх ідейних і політичних настроях та вподобаннях. У результаті спостерігаються відмінності голосування виборців різних областей України. На сучасному етапі саме регіони беруть участь у формуванні загальної системи уявлень про політичну карту України.

Виборча кампанія 2006 р. відзначилася значною експлуатацією конфліктних для суспільства питань, тем загрози та небезпеки і головним чином, апеляцією до подій минулого. Події 2004 р. та “образ Майдану” виступили головною віхою для побудови політичними силами власних кампаній та рекламних стратегій. Власне, “помаранчевість” набула значення самостійного індикатора, який автоматично розподіляв аудиторію виборців за принципом “свій-чужий” [14, 113]. Тому виборчі технології будувалися і під цим кутом зору. А зміни в системі

координат “влада-опозиція” зумовили нові методи впливу на електорат.

Виборча кампанія-2006 відзначилася застосуванням технологій, пов'язаних з регіональними відмінностями геополітичних пріоритетів населення. Тому питання зовнішньополітичних орієнтацій, до якого в різних регіонах України ставляться по-різному, стало предметом виборчої боротьби. Так, на Заході вважають пріоритетними для України відносини з країнами ЄС 58,0%, у Центрі – 26,8%, на Півдні – 9,9%, на Сході – 12,5%. Ставлення до відносин з Росією на Заході, з одного боку, і на Півдні та Сході, з іншого, є діаметрально протилежним: на Заході відносини з нею вважають пріоритетними 12,7%, на Півдні – 56,6%, на Сході – 62,1% (див. табл. 1).

Таблиця 1.

Який напрям зовнішньої політики має бути пріоритетним для України? [15, 8].

	Україна	Захід	Центр	Південь	Схід
З Росією	42,2	12,7	32,4	56,6	62,1
Відносини з країнами Європейського союзу	25,4	58,0	26,8	9,9	12,5
З іншими країнами СНД	12,0	6,9	12,4	17,2	12,2
Зі США	1,6	2,4	2,0	1,0	0,9
З іншими країнами	5,2	3,7	6,4	8,6	3,2
Важко відповісти	13,6	16,3	20,0	6,7	9,1

Жителі Центру в питанні зовнішньополітичної орієнтації дотримуються більшої рівноваги: тут вважають пріоритетними для України відносини з Росією 32,4% жителів – не набагато більше за тих, хто вважають пріоритетними відносини з країнами ЄС (26,8%). Цей центральноукраїнський розподіл точок зору є найближчим до загальноукраїнського. Відносини з країнами ЄС вважають найбільш пріоритетними більшість ви-

борців “Нашої України” (55,6%) і БЮТ (45,0%); відносини з Росією – більшість електорату Партії регіонів (74,3%), КПУ (62,3%) і Блоку Наталії Вітренко (56,4%).

Саме такі показники дали поштовх щодо застосування виборчих технологій, спрямованих на різні сегменти електорату за регіональним принципом, які використовувалися під час агітаційної кампанії. Зокрема, у програмі “Нашої України” йшлося про таке: “У 2006 році ми завершимо вступ до СОТ. Статус асоційованого члена ЄС Україна отримає у максимально стислі терміни” [8, 4], що знову ж доводить про орієнтацію на інтеграцію до європейських та євроатлантичних структур. Оскільки більша частина населення Східної України не підтримує євроінтеграційні гасла, то, зрозуміло, що блок орієнтувався на електорат Західної України.

Проблема геополітичних пріоритетів як виборчої технології використовувалася і “Опозиційним блоком “НЕ ТАК!”, який мав на меті “недопустити втягування України в НАТО, забезпечити законність і демократію”. Блок виступив за координацію дій із Росією при вступі в СОТ, регіональну інтеграцію [9, 5]. Загалом, антинатовські гасла були основою його виборчої кампанії блоку, яскравим прикладом чого є такі передвиборчі месиджі: “НАТО – ні, ЄСП – так, російська мова – так” – написано на плакатах блоку. Однак під цим підпис “Не ТАК!” [1]. А сама назва блоку була покликана завдати удару по іміджу “Нашої України”, яка нагадувала про “цінності Майдану” та завоювання помаранчевої революції, уособленням чого у 2004 р. був лозунг “Так! Ющенко!”. Тому під час виборчої кампанії 2006 р. запереченням поширеного на президентських виборах-2004 лозунгу “Так!” виступив “Опозиційний блок “НЕ ТАК!”, що дає підстави стверджувати про застосування ним технологій контрпропаганди щодо “Нашої України”, яка намагалася донести до виборців основне гасло “Не зрадь Майдан!”.

Проблему геополітичних пріоритетів як технології використовувала і Партія регіонів, у передвиборчій програмі якої йшлося про те, щоб “вести послідовну зовнішню політику, спрямовану на захист національних інтересів; нормалізувати відносини із стратегічним партнером України – Росією, завершити ро-

боту зі створення Єдиного Економічного Простору [3, 4]. Партія регіонів виступила і за підтримку позаблокового статусу України та проведення референдуму з питань вступу в НАТО. Визначити ставлення до НАТО на Всеукраїнському референдумі пропонувала і СПУ, не використовуючи у своїй виборчій кампанії геополітичних пріоритетів як технології. А експлуатація Партією регіонів питання надання російській мові статусу офіційної, що виразилося у гаслі “Дві мови – один народ!”, призводила все ж таки до поширення її електоральної підтримки за регіональним принципом. У рекламних роликах Партії регіонів зразка 2006 р. теж відчутним є “помаранчевий синдром”. Увесь рекламний продукт будувався на протиставленні “ми – вони” (під “вони” малися на увазі опозиційні до Партії регіонів політичні сили, учасники революційних подій, які у її роликах отримують означення – ярлик “оранжевые”) [14, 113]. Тому виборчі технології вибудовувалися відповідно до критики та враховуючи незадоволення діяльністю партії “влади”, зокрема “педалювання” теми підвищення цін, вирішення газової проблеми, критику зовнішньополітичного курсу “помаранчевими” (проамериканська теза, запущена ще під час президентської виборчої кампанії 2004 р.) тощо [6, 254-255].

Доволі радикальною та агресивною була програма блоку Наталії Вітренко “Народна опозиція”, в якій говорилося про те, щоб у сфері зовнішньої політики категорично не допустити вступу України в НАТО, СОТ та ЄС. “Тільки в Союзі з Росією і Білоруссю можливе відродження промисловості, сільського господарства, науки, культури і духовності, забезпечення суверенітету України. У Єдиному економічному просторі економіка України одержить усе необхідне для могутнього розвитку...” [13, 4]. Поряд з цим “Народна опозиція” не заперечує добросусідські відносинами з країнами ЄС, однак основою могутнього розвитку України є однозначно Союз з Росією і Білорусією.

Технології розколу застосовував блок Наталії Вітренко “Народна опозиція”, прикладом чого є відеоролик, який мав на меті переконати виборців у наявності загрози щодо заборони вживання російської мови. Було використано образ дівчинки, яка на уроці попросила вчительку вийти з класу, на що та їй агре-

сивно відповіла такі слова: “Розмовляй державною”. Без сумніву, ця реклама була спрямована на російськомовний електорат.

Що стосується Комуністичної партії України, то в її передвиборчій програмі 2006 р. “Владу і власність – трудовому народу України!” у питаннях зовнішньополітичної орієнтації України наголос робиться на недопущенні “втягування України до агресивного блоку НАТО”, зміцненні “дружніх зв’язків з Російською Федерацією, Республікою Білорусь та іншими країнами СНД”, наповненні “реальним змістом Угоди про Єдиний Економічний Простір” [2, 4].

Блок Ю.Тимошенко в передвиборчих програмах 2006-2007 рр. наголошує на соціально-економічних проблемах, упускаючи питання зовнішньополітичної орієнтації України. Це було пов’язано, головним чином, з посиленням тенденції чіткої диференціації електоральних симпатій за регіональним принципом, що призводило до того, що порушення таких конфліктних тем створювало перешкоди на шляху залучення електорату тією чи іншою політичною силою в небазових для неї регіонах.

Під час виборчої кампанії 2006 р. “Народний блок Литвина” застосовував технологію демонстрації власних можливостей, намагаючись виконувати роль “миротворця”, який прагнув помирити конфліктуючі сторони, знайти між ними порозуміння, зв’язуючи кінці розірваного каната. Власне, канат, розірваний на дві частини, символізував розділену політичними чварами Україну (проблема Схід-Захід). Такий рекламний ролик був уособленням здатності В. Литвина примирити два береги Дніпра, що свідчило про використання такого прийому психологічного впливу як “сяючі узагальнення” (слова на позначення понять, які позитивно психоемоційно впливають, застосовуються для “проштовхування” рішень і поглядів, оцінок і дій, вигідних для конкретної особи, групи чи організації) [10, 109].

Таким чином, наведені розбіжності в самоідентифікаціях громадян у цінностях, які вони поділяють чи не поділяють, свідчать про певну недоформованість національної ідентичності українців. Ця недоформованість уже стала традиційним інструментом політичної боротьби, потенційним дестабілізую-

чим чинником, який суттєво ускладнює реалізацію національних завдань. Парламентські вибори 2006 р. та 2007 р. і, звичайно, президентські вибори 2004 р. розглядалися швидше не як боротьба ідеологій і політичних течій, а як політична боротьба окремих персоналій, які були виразниками їхніх цінностей і самоідентифікацій [5, 38, 40]. Декларування політичними силами пріоритетів, які є визначальними для жителів певного регіону, здійснюється для приховування технологій впливу на електоральний вибір громадян. Тому використання політичними партіями та блоками тем, які неоднозначно сприймаються у різних регіонах, є перешкодою на шляху становлення національної ідентичності в Україні.

ЛІТЕРАТУРА:

1. Бутусов Ю. “Афтары жгут!” // Дзеркало тижня. – 2006. – 11–17 лютого. – Режим доступу: <http://www.dt.ua/1000/1030/52580/>.
2. Владу і власність – трудовому народу України!: Передвиборна програма Комуністичної партії України // Голос України. – 2006. – № 50. – 18 березня. – С. 4.
3. Добробут – народу! Владу – регіонам!: Передвиборна програма Партії регіонів // Голос України. – 2006. – № 31. – 17 лютого. – С. 4.
4. Ідентичність громадян України: Спільне і відмінне // Національна безпека і оборона. – 2006. – № 7. – С. 3-23.
5. Кисельов С. Національна ідентичність як фактор політичного процесу // Політична ситуація в Україні: кризові тенденції та шляхи їх подолання: (2007 р. – вересень 2008 р.): [зб. аналіт. мат-ів] / За ред. В. М. Яблонського. – К.: НІСД, 2009. – С. 26-41.
6. Кочубей Л. О. Виборчі технології: політологічний аналіз (на прикладі виборів до парламенту сучасної України): Монографія. – К.: ТОВ “Видавництво “Юридична думка”, 2006. – 280 с.
7. Литвиненко О., Якименко Ю. Політичні партії України за рік до виборів: майбутнє, що починається сьогодні // Національна безпека і оборона. – 2005. – № 3. – С. 2–12.
8. Передвиборна програма Блоку “Наша Україна”: Україна у нас одна! // Урядовий кур’єр. – 2006. – 24 лютого. – С. 4.
9. Передвиборна програма Виборчого блоку політичних партій “Опозиційний блок “Не Так!” // Урядовий кур’єр. – 2006. – 11 лютого. – С. 5.
10. Різун В. В., Непийвода Н. Ф., Корнев В. М. Лінгвістика впливу: Монографія. – К.: Видавничо-поліграфічний центр “Київський університет”, 2005. – 148 с.

11. Соціологічне опитування Українського центру економічних і політичних досліджень ім. Разумкова з 31 травня до 18 червня 2007 р. (теоретична похибка не перевищує 1%), попереднє дослідження – з 20 квітня до 12 травня 2006 р. (теоретична похибка не перевищує 1%). – Режим доступу: http://www.uceps.org/ukr/poll.php?poll_id=318.

12. Соціологічне опитування Українського центру економічних і політичних досліджень ім. Разумкова з 7 до 19 жовтня 2008 р. (теоретична похибка не перевищує 1%). – Режим доступу: http://www.uceps.org/ukr/poll.php?poll_id=290.

13. Справедливість, добробут, народовладдя, Союз з Росією і Білоруссю: Передвиборна програма Блоку Наталії Вітренко “Народна опозиція” ПСПУ та Партії “Русько-Український Союз” (РУСЬ) // Голос України. – 2006. – № 43. – 7 березня. – С. 4.

14. Тернавська Н., Шумицька Г. Особливості української телевізійної політичної реклами: основні прийоми впливу на цільову аудиторію (на прикладі рекламних сюжетів 2006-2007 років) // Науковий вісник Ужгородського університету. Серія “Філологія”. – Випуск 19. – С. 111-120.

15. Якименко Ю., Литвиненко О. Регіональні особливості ідейно-політичних орієнтацій громадян України в контексті виборчої кампанії-2006 // Національна безпека і оборона. – 2006. – № 1. – С. 2–18.

УДК 328.18

Сергій Шкірчак

ОСОБЛИВОСТІ ПОЛІТИЧНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ НАСЕЛЕННЯ УКРАЇНИ В КОНТЕКСТІ ФОРМУВАННЯ ГРОМАДЯНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА

У статті розглядаються особливості політичної ідентичності населення сучасної України. Звертається увага на основні труднощі формування політичної ідентичності громадян в період перманентної політичної кризи останніх п'яти років. Наголошується на тісному зв'язку політичної ідентичності з процесом розбудови громадянського суспільства.

Ключові слова: політична ідентичність, громадянське суспільство, демократична політична система.

Shkirchak S. The peculiarities of political identity of population in Ukraine in context of civil society's formation.

The author considers peculiarities of the political identity of the population of modern Ukraine. Attention is drawn to the main difficulties of forming a political identity of citizens in the period of permanent political crisis of the past five years. It's made an emphasis on the close connection of political identity with the process of building a civil society.

Key words: constituent power, constituent assembly, theory of separation of powers, constitutional process, democracy, political system.

Шкірчак С. Особенности политической идентичности населения Украины в контексте формирования гражданского общества.

В статье рассматривает особенности политической идентичности населения современной Украины. Обращается внимание на основные трудности формирования политической идентичности граждан в период перманентного политического кризиса последних пяти лет. Делается ударение на тесной связи политической идентичности с процессом построения гражданского общества.

Ключевые слова: политическая идентичность, гражданское общество, демократическая политическая система.

Особливості державотворчого процесу в сучасній Україні показали, що на шляху до побудови справжнього демократичного суспільства нам необхідно здійснювати чимало перетворень. Особливість цих перетворень полягає у тому, що вони повинні торкатися не лише зовнішнього світу, а є необхідними і внутрішні перетворення – зміна свідомості. Отримавши єдність у межах держави Україна, і досі лунає питання про те, чи має її народ разом із державністю почуття внутрішньої єдності. Саме тому проблема політичної ідентичності не втрачає своєї актуальності.

Питання політичної ідентичності почало активно розглядатися в політичних науках з 70-х рр. ХХ ст. Згадаймо хоча б працю В. Макінзі “Політична ідентичність” 1978 р. [13]. Надалі політична ідентичність все частіше розглядається в контексті тих чи інших явищ, процесів та проблем, які є актуальними у тому чи іншому суспільстві. Так, європейські дослідження нині активно повернуті до питання європейської ідентичності та політичної ідентичності в межах Європейського Союзу в цілому [14]. Серед російських досліджень цього питання варто виокремити праці В. Суханова [8] та І. Тимофєєва [9]. В українських дослідженнях політичної ідентичності також існує своя специфіка, яка останнім часом зводиться до аналізу цієї проблеми в контексті національної ідентичності та європейської інтеграції [5; 2].

Натомість, у цій статті прагнемо, враховуючи те, що українська держава прямує до розбудови демократичного суспільства, розглянути проблему політичної ідентичності в контексті розбудови одного з основних інститутів демократичної політичної системи – громадянського суспільства.

Таким чином, мета нашої роботи – з’ясувати яким чином особливості політичної ідентичності населення України пов’язані з процесом формування громадянського суспільства.

Перед тим як реалізувати мету роботи, слід визначитися з поняттям “політичної ідентичності”, адже в межах політичної науки важко уявити собі поняття, сутнісні риси якого та й саме поняття не мали б різноманітних інтерпретацій. Як зазначає Н. Слободяник, основним терміном для розуміння про-

цесу конструювання політичної ідентичності є психоаналітична категорія ідентифікації, яка в найширшому сенсі розуміється як процес (само) ототожнення з ким-небудь/чим-небудь [6, 63]. Враховуючи таку вихідну позицію, російський дослідник І. Тимофєєв наголошує на тому, що визначення поняття “політична ідентичність” має, як мінімум, три аспекти.

По-перше, як політичний проект, політична ідентичність є самовизначенням колективного політичного “Я”, що підкоряє собі органічні підстави соціальної єдності співтовариства: мову, традиції, етнічну культуру, тощо. Цей проект містить усобі нормативні підстави для усвідомлення людьми своєї політичної спільності і є засобом і механізмом “уявлення” політичної спільноти.

По-друге, політична ідентичність – це механізм визначення символічних та ментальних кордонів політичної спільноти, визначення його унікальної сутності через зіставлення з актуальним “Іншим”, через опозицію “Ми – Вони”.

По-третє, політична ідентичність є комбінацією різних елементів історії та історичної пам’яті політичної спільноти, структурованих у логіці політичного проекту, і задає зміст концепції колективного політичного “Я” [9, 74].

Отже, в найбільш узагальненому розумінні, політична ідентичність проявляється у відчутті індивідом належності до певної групи (держави, партії, руху, ідеологічної течії і т. ін.) і/або в ототожненні себе з певною політичною позицією. Проте, вважаємо, що доцільно все ж поглянути на особливості політичної ідентичності населення України саме з позиції тих трьох складових, на які звертає нашу увагу І. Тимофєєв.

З позиції історії та історичної пам’яті політичної спільноти, особливість політичної ідентичності населення України полягає в тому, що Україна, як відомо, протягом своєї історії довгий час перебувала у складі різних держав і з перемінним успіхом долала свою колоніальну приналежність. Відповідно, це не могло не позначитися на особливостях політичної ідентичності нашого населення.

Так, якщо поглянути на загальнодоступні дані соціологічних досліджень, що проводилися Центром Разумкова, можна

більш детально побачити ці особливості. Зокрема опитування липня 2009 р., центральним питанням якого було: “Ви та Ваша родина більше виграли чи втратили від здобуття Україною незалежності? (віковий розподіл)”, показує, що на думку старшого покоління їхня родина більше втратила (більше 50% респондентів старше 40 років) [1]. Але, незважаючи на такий результат, на питання опитування “Чи хотіли б Ви, щоб Ваша область вийшла зі складу України і приєдналася до іншої держави (регіональний розподіл)” більшість дала негативну відповідь [12]. Крім того, після “помаранчевої революції” 2004 р. помітне зростання позитивного ставлення населення до України як до своєї Батьківщини. Зокрема про це свідчать дослідження О. Стегнія [7]. Проте, не применшуючи значення подій 2004 р. для зміцнення спільної державницької ідентичності в цілому по всій Україні, варто наголосити на тому, що подальші політичні процеси в нашій державі негативно вплинули на інші аспекти політичної ідентичності населення.

Зокрема, суперечливо можна сприймати той факт, що завдяки певній політичній кон’юктурі (зокрема Президент В. Ющенко відкрито в своїх діях та заявах наголошує, що становлення української нації має бути для держави першочерговим пріоритетом) має місце ототожнення політичної ідентичності з національною ідентичністю. Але варто розуміти, що не кожна національна (етнічна) спільнота є спільнотою політичною, не кожна політична спільнота передбачає етнічну чи мовну спільність. Цей перетин особливо актуальний тоді, коли об’єктом дослідження є багатоскладові, мультикультурні держави, якщо є така держава, її легітимність ґрунтується, перш за все, на політичних принципах, а не на етнокультурної спільності [9, 18]. Мабуть, не варто переконувати у тому, що Україна не є однорідною за етнічним, мовним складом. Тому ототожнювати національну ідентичність з політичною в Українському контексті не варто.

Натомість, в Україні склалася доволі суперечлива ситуація. Політичним акторам доцільно було б сприяти формуванню у громадян відчуття приналежності до певної політичної групи – партії, рухи, тощо на основі вироблення чітких ідеологіч-

них позицій політичних утворень. Але політичні сили за останні п’ять років зробили все можливе, щоб рівень довіри до політичних партій став надзвичайно низьким. Відповідне опитування громадської думки (жовтень 2009 р.) свідчить, що швидше недовіряють політичним партіям 38,1% респондентів, а повністю недовіряють – 40% [11], що разом дає вражаючі 78,1%.

Отже, єдине, що було досягнуто в плані політичної ідентичності за вісімнадцять років незалежності нашої держави – це формування єдності навколо того, що всі ми є громадяни України. Проте ця єдність співіснує з тотальним викривленням розуміння (на фоні політичної ситуації в країні) ролі політичних партій та інших громадсько-політичних організацій у житті країни, місця звичайного громадянина у функціонуванні цих об’єднань та у процесі розбудови власної держави в цілому.

Логічним впливає питання, яким чином така ситуація з політичною ідентичністю впливає на процес формування громадянського суспільства в нашій державі. Особливість полягає в тому, що процес формування громадянського суспільства потребує від громадян відчуття єдності, відчуття своєї приналежності до певної соціальної групи. Тобто формування ідентичності навколо певної політичної мети може стати передумовою для утворення певних об’єднань громадян, для вирішення *спільних* проблем. Проте це лише передумова, адже громадянське суспільство – це не просто усвідомлення певних проблем та прагнень певної частини соціуму, це ще й *обов’язково* активна діяльність, яка саме спрямована на досягнення конкретної мети.

Але вищезазначені труднощі з політичною ідентичністю українського населення породжують ситуацію, за якої громадяни зрідка бачать один в одному партнерів, об’єднаних спільною ідеєю. До схожих висновків, на основі аналізу опитувань громадської думки, присвяченим питанням розвитку громадянського суспільства в Україні, прийшла і директор соціальних програм Центру Разумкова Л. Шангіна. Зокрема, вона наголошує на тому, що “у суспільстві поширюють апатію, анемію та інші явища, які абсолютно не сприяють становленню громадянського суспільства. В Україні не формується середній клас, а, як відомо, саме він є основою для цього. Окрім того, можна

говорити про загальний низький індекс довіри, який і характеризує ступінь готовності суспільства до об'єднання та спільних дій, до створення структур громадянського суспільства. Дві третини українців вважають, що не можуть довіряти своїм співгромадянам. Ми не довіряємо тим, хто нас закликає до якоїсь спільної діяльності, оскільки підозрюємо наявність певних інтересів, інших, аніж декларують. І подібні приклади є. Можна пригадати, як одна з київських громадських організацій спочатку декларувала суспільні інтереси, а фактично – мала на меті привести її керівників до влади певного рівня. Коли ці люди досягли свого, громадське об'єднання стало їм не потрібне. Чимало політичних партій в Україні створюють саме з такою метою – досягти влади. І нині у парламенті певні партії просувають інтереси тієї чи іншої фінансово-промислової групи” [4].

Показовими у цьому плані можуть виступати результати соціологічного опитування (червень 2008 р.), одним із питань якого було таке: “У якому випадку у Вас може з'явитися потреба в активній громадській діяльності?” (серед тих, хто не має потреби займатися активною громадською діяльністю, – таких 58,8% респондентів). Найбільшу цікавість для нас мають дві відповіді: якщо за це будуть платити гроші (21,9%) та якщо під загрозою опиниться життя, здоров'я або добробут моїх близьких і така діяльність буде сприяти ліквідації цієї загрози (29,2%) [10]. Перша відповідь, передусім, є наслідком активної практики різноманітних політичних сил сплачувати кошти за участь у різноманітних масових акціях (мітингах, маніфестаціях, акціях громадської непокори).

Зрозуміло, що констатація негативних фактів дійсності не є основним нашим завданням. Навпаки, ще гостріше постає питання, яким чином можливо змінити ситуацію, що склалася. Тобто навколо чого можна об'єднати громадян, щоб це надалі стало вагомим підґрунтям для формування істинного громадянського суспільства. Можливо, подібним об'єднуючим чинником може стати прагнення до наслідування. Адже, якою б поганою не була нинішня ситуація, в Україні, все ж таки існує чимало громадсько-політичних об'єднань, які діють і результати яких приносять свою користь. Єдине чого не вистачає цим

організаціям – широкого висвітлення в засобах масової інформації. Основна маса сюжетів, які висвітлюються у новинах, наповнені негативом – трагедії, вбивства, катастрофи. Натомість, поодинокими є сюжети-приклади, як громади тих чи інших українських міст знайшли в собі сили об’єднатися і шляхом акумуляції спільних ресурсів подолати проблеми, що стояли перед громадою – наприклад, проблеми вивозу сміття, медичного обслуговування, відсутності культурного дозвілля, тощо. Подібні інформаційні програми повинні активно супроводжуватися і освітніми програмами. Щоб громадяни, які побачивши на прикладі інших, що подібні до їхніх проблеми активно вирішуються, могли навчитися – навчитися об’єднуватися у громадські об’єднання, навчитися елементарним правилам співпраці з органами влади та місцевого самоврядування, тощо. Тим самим, можливо, з часом зменшиться кількість тих, хто бачить у своїй участі в громадських об’єднаннях лише засіб збагачення, чи крок останньої надії (як показують данні вищенаведеного соціологічного дослідження).

Тобто, якщо суспільство не бачить тої політичної організації чи ідеї, навколо якої воно могло б організуватися, або ототожнювати себе з нею, воно повинно поставити себе за самоціль, об’єднуватися навколо себе самого, навколо простого прагнення покращити свій життєвий рівень як матеріальний, так і духовний.

ЛІТЕРАТУРА:

1. Ви та Ваша родина більше виграли чи втратили від здобуття Україною незалежності? (віковий розподіл): Соціологічне опитування [Електронний ресурс] // Центр Разумкова. – Режим доступу: http://www.uceps.org/ukr/poll.php?poll_id=475.

2. Добржанська О. Л. Політична ідентичність українського суспільства в умовах європейської інтеграції: автореф. дис... канд. політ. наук: 23.00.03 / Київський національний ун-т ім. Тараса Шевченка. – К., 2008. – 20 с.

3. Землюк В. П. Політична ідентичність в Україні в період кризи “розвинутого соціалізму” і здобуття державної незалежності: автореф. дис... канд. політ. наук: 23.00.02 / НАН України; Інститут політичних і етнонаціональних досліджень ім. І. Ф. Кураса. – К., 2007. – 18 с.

4. Катриченко Т. Громадянське суспільство – основа розвиненої демократії [Електронний ресурс] / Т. Катриченко // Главред. – 25.11.09. – Режим доступу: <http://glavred.net/archive/2009/11/25/101454-2.html>.

5. Пелагеша Н. Є. Українська національна ідентичність: шляхи європеїзації / Н.Є. Пелагеша // Стратегічні пріоритети. – 2008. – № 3 (8). – С. 60-67.

6. Слободяник Н. Б. Конструирование идентичности в политическом дискурсе: к вопросу о роли социального антагонизма (о концепции политического дискурса Лаклау и Муффа) / Н. Б. Слободяник // Политическая лингвистика. – Вып. 2 (22). – Екатеринбург, 2007. – С. 60-67.

7. Стегній О. Динаміка політичної ідентичності населення України [Електронний ресурс] / О. Стегній // НАНУ Інститут соціології. – Режим доступу: <http://www.i-soc.com.ua/institute/7-stegniy.pdf>.

8. Суханов В. М. Политическая идентичность в контексте федеративных отношений: теоретико-методологические аспекты анализа / В. М. Суханов // Известия Саратовского университета. – Т. 8. Серия “Социология. Политология”. – Вып. 2. – Саратов, 2008. – С. 76-80.

9. Тимофеев И. Н. Политическая идентичность России в постсоветский период: альтернативы и тенденции: монография И. Н. Тимофеев / Моск. гос. ин-т междунар. отношений (ун-т) МИД России, каф. полит. теории. – М.: МГИМО-Университет, 2008. – 176 с.

10. У якому випадку у Вас може з'явитися потреба в активній громадській діяльності?: Соціологічне опитування [Електронний ресурс] // Центр Разумкова. – Режим доступу: http://www.razumkov.org.ua/ukr/poll.php?poll_id=369.

11. Чи довіряєте Ви політичним партіям? (динаміка, 2001 – 2009): Соціологічне опитування [Електронний ресурс] // Центр Разумкова. – Режим доступу: http://www.razumkov.org.ua/ukr/poll.php?poll_id=82.

12. Чи хотіли б Ви, щоб Ваша область вийшла зі складу України і приєдналася до іншої держави (регіональний розподіл): Соціологічне опитування [Електронний ресурс] // Центр Разумкова. – Режим доступу: http://www.razumkov.org.ua/ukr/poll.php?poll_id=318.

13. Mackenzie W.J.M. Political identity. / W.J.M. MacKenzie. – Harmondsworth, Middlesex ; Ringwood, Vic. : Penguin, 1978. – 185 p.

14. Political Identity and Legitimacy in The European Union: The Europeans: [eds. F. Cerutti, S. Lucarelli, V. Schmidt]. – London : Routledge, 2009. – 224 p.

УДК 321.01

Ігор Танчин

ПОМАРАНЧЕВА РЕВОЛЮЦІЯ І ФОРМУВАННЯ УКРАЇНСЬКОЇ НАЦІОНАЛЬНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ

У статті розглядається Помаранчева революція, яка показала, що в Україні визріли передумови для демократизації й побудови відкритого суспільства. Доводиться, що одним із головних чинників змін стало перетворення у виборчу більшість громадян України, для яких національна ідентичність була головною.

Ключові слова: ідентичність, національна ідентичність, Помаранчева революція, постматеріальні цінності.

Tanchyn I. The Orange Revolution and formation of Ukrainian national identity.

The Orange Revolution showed that matured in Ukraine, the preconditions for democracy and building an open society. The author argues that in these changes a national identity become a major factor in the hierarchy of identities for the majority of voters in central Ukraine.

Key words: identity, national identity, Orange Revolution, postmaterial values.

Танчин И. Оранжевая революция и формирование украинской национальной идентичности.

В статье рассматривается Оранжевая революция, которая показала, что в Украине созрели предпосылки демократизации и создания открытого общества. Утверждается, что одним из основных факторов этих изменений стало то, что для большинства избирателей в Украине главной в иерархии идентичностей стала национальная идентичность.

Ключевые слова: идентичность, национальная идентичность, Оранжевая революция, постматериальные ценности.

Президентські вибори 2004 року та Помаранчева революція показала, що на 13 році незалежності в Україні визріли передумови

мови для політичних змін у бік демократизації й побудови відкритого суспільства, тобто т. зв. “Європейського вибору”. На нашу думку, одним із головних чинників змін стало те, що громадяни України, для яких національна ідентичність була пріоритетною, перетворилися у виборчу більшість.

Як відомо, ідентичність – це зарахування себе до певної групи. У кожної людини є низка ідентичностей, які вибудовуються в ієрархію, створюючи її власну ідентифікацію.

Оскільки ідентичність це не даність, а відношення, яке постійно формується і реформується у межах певного дискурсу, то тенденція до зростання значення важливості української національної ідентичності була пов’язана з посиленням певних ідеологічних і особистісних пріоритетів.

Цей процес дуже яскраво виявився під час дослідження “Ідентичність і соціальна лояльність”, проведеного групою учених зі Сполучених Штатів (Оксана Маланчук, Майкл Кенеді, Артур Мілер) і України (Ярослав Грицак, Наталя Черниш, Віктор Сушак). Для вивчення соціально-політичних орієнтацій населення у західній і східній Україні, вони провели у Львові та Донецьку 800 інтерв’ю до парламентських виборів 1994 р. та 1600 інтерв’ю у 1999 р. до й відразу після президентських виборів.

Під час дослідження респондентам з Донецька і Львова запропонували вибрати свою національну ідентичність із трьох можливих – української, російської та радянської. Результати перевершили всі очікування дослідників. Радянська ідентичність у 1994 році в Донецьку виявилася популярнішою, ніж російська й українська (відповідно – 45,4%, 22,9%, 25,9%). У Львові, як і очікувалося, першість була за українською ідентичністю – 78,5%, далі йшла російська – 8,3% і лише 4,9% респондентів відчували себе “радянськими”. Через п’ять років, в 1999 році, дослідники зафіксували, що ієрархія ідентичностей у Львові залишилася стабільною, а от у Донецьку ієрархія ідентичностей виявилася досить динамічною: національна ідентичність займала в ній не найвищі місця, істотно поступаючись соціальним ідентичностям – “робітник”, “пенсіонер” і т. ін., однак серед національних ідентичностей найпопулярнішою була вже не “радянська”, а “українська” (39,5%) (1).

Тобто можна дійти висновку, що в Українському суспільстві україномовні громадяни постійно складали значно одноріднішу та інтегрованішу спільноту порівняно з російськомовними українцями Сходу. Останні, будучи роздробленими низкою соціальних ідентичностей, залишалися значно менш єдиними. Чому це важливо? Тому що громадянське суспільство вперше реально проявило себе саме в тих регіонах, населення яких було найбільше згуртованим. Таким першим реальним проявом сили громадянського суспільства стала якраз Помаранчева революція. Її причиною було те, що визріла критична маса населення, готова постати за свої громадянські права.

Найбільш згуртованою на ґрунті спільної національної ідентичності була спільнота Західної України. Звідси, з Заходу на Схід, національна ідентичність розливалася по всій країні. Чим довше існувала Українська держава, тим більше її громадян схильні були ототожнювати себе з українською нацією. Навіть в Донецькому регіоні українська ідентичність стала найвпливовішою в категорії національних ідентичностей.

Процес поширення національної ідентичності відбувався поступово, визначаючись насамперед вибором вектора подальшого розвитку України: орієнтація на Росію або на Європу. Зростання інформації про життя в європейських країнах (у тому числі внаслідок особистих контактів), а також посилення нестабільності в Росії (війна в Чечні, теракти) робили для українців усе привабливішою орієнтацію на європейські цінності. Це підтверджується тим, що в період між двома останніми парламентськими виборами – з 1998 до 2002 рік – число прихильників правих партій, що виступали за європейський вибір і на захист української національної культури, зросло більш ніж у два рази (з 10,2% до 21,5%). Що особливо важливо – за цей же час популярність правих партій не тільки зростала кількісно, але й поширилася територіально із Західної України на Центральну. Так, під час парламентських виборів у 1998 році тільки у двох областях Західної України – Тернопільській і Івано-Франківській – за кандидатів правих партій віддали голоси більша частина виборців, і ще в трьох областях – Львівській, Рівненській та Волинській – більше чверті виборців.

Зате під час парламентських виборів 2002 року за кандидатів правих партій проголосувала більша частина виборців уже в шести областях Західної України (Тернопільській, Івано-Франківській, Львівській, Рівненській, Волинській та Чернівецькій), і понад чверть виборців – у дев'яти областях, у тому числі, у вісьмох областях Центральної України. Таким чином, на початку XXI століття праві “освоїли” практично всі українські етнічні землі, що раніше входили до складу князівської та гетьманської України, а також Польщі й Австро-Угорщини. Через два роки ці області одноставно підтримали кандидата в президенти Віктора Ющенка – це були основні регіони Помаранчевої революції. (2)

Особистісні пріоритети також відіграли важливу роль у поширенні української національної ідентичності..

Зростання економічної й екзистенційної безпеки в українському суспільстві, внаслідок значного економічного росту з кінця 90-х рр., призвело до посилення акценту на постматеріальних цінностях. Зростаючий сегмент населення, особливо молодь і представники середнього класу, почав у свободі самовираження й політичній участі вбачати щось самоцінне, а не просто засіб досягнення економічної безпеки. Особисте життя і якість життя стали для багатьох громадян більш високими пріоритетами, ніж економічне виживання. У числі основних пріоритетів, на передній план виходить відчуття етнічної приналежності, культурної унікальності.

Жителі Західної й Центральної України були не тільки більше єдиними завдяки своїй національній ідентичності, але й мали що запропонувати поколінню, яке вступає у життя в сучасну епоху знецінювання матеріальних цінностей. Разом з тим жителі Півдня й Сходу у більшості все ще залишалися роздробленими на безліч соціальних груп, які усвідомлювали себе насамперед представниками певного регіону, робітниками або пенсіонерами (ідентичностями, які є важливими в індустріальну епоху). Відповідно, вони так і не змогли створити ідею, яка могла би залучити й мобілізувати людей в умовах домінування постматеріальних цінностей.

Однак перемога Помаранчевої революції не тільки ознаме-

нувала домінування однієї частини України над іншою. Можливо, вона послужила важливим чинником, що подолав на Сході та Півдні України радянську ідентичність, сильно підірвав російську ідентичність і став каталізатором становлення в цих регіонах української ідентичності.

Громадяни Півдня та Сходу України остаточно усвідомили, що їхня доля і їхнє майбутнє пов'язане саме з Україною, а не з Росією чи Радянським Союзом. Усвідомлення цього послужило фактором остаточної відмови на Півдні та Сході України від радянської ідентичності, сильно підірвало у цих регіонах російську ідентичність і стало каталізатором становлення української ідентичності. Причому – української ідентичності, що відрізняється від тієї, яка склалася переважно у Західному регіоні країни і носії якої, реалізуючи “новий український проект”, сьогодні не завжди беруть до уваги інтереси жителів Півдня та Сходу.

Не виключено, що інтенсивне і безоглядне проведення мовної та історичної українізації може відіграти (якщо уже не відіграло) мобілізуючу роль для російськомовних українців Півдня та Сходу, а відтак, ці громадяни, які наразі не становлять групи зі спільною ідентичністю (уявної спільноти в дусі Бенедикта Андерсона (3) перетворюються в таку групу, яка, своєю чергою, заявить про власні політичні претензії.

ЛІТЕРАТУРА:

1. Грицак Я. Про сенсовність і безсенсовність націоналізму в Україні // Грицак Я. Страсті за націоналізмом. – Київ, 2004. – С. 192-193.
2. Танчин И. Постматериальная революция // Апология (Москва). – 2005. – № 6 (Август). – С. 84–85.
3. Андерсон Б. Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма – М.: “КАНОН-пресс-Ц”, “Кучково поле”, 2001. – 288 с.

УДК 32(447)

Олег Онопко

СОЦІАЛЬНО-ПОЛІТИЧНА ІДЕНТИЧНІСТЬ ЯК ФАКТОР ВИНИКНЕННЯ ПОЛІТИЧНИХ МІФІВ УКРАЇНИ

У статті представлений погляд щодо співвідношення категорій “політична ідентичність” і “політичний міф”. Визначені основні рівні зв'язку між даними явищами, проаналізований міф про “регіональний і загальноукраїнський патріотизм”.

Ключові слова: політичний міф, політична ідентичність, міфоструктура, соціалізація.

Онопко О. Socio-political identity as factor of Ukrainian political myths' origin.

The article presents the author's view on the relationship between the categories “political identity” and “political myth”. The main levels of connection between these phenomena are determined, the myth of “regional and the average Ukrainian patriotism” is analyzed.

Keywords: political myth, political identity, myth-structure, socialization.

Онопко О. Социально-политическая идентичность как фактор возникновения политических мифов Украины.

В статье представлен взгляд относительно соотношения категорий “политическая идентичность” и “политический миф”. Определены основные уровни связи между данными явлениями, проанализирован миф о “региональном и общеукраинском патриотизме”.

Ключевые слова: политический миф, политическая идентичность, мифоструктура, социализация.

Ідентичність, релігійна, етнічна, соціально-політична, завжди відігравала особливу роль у політиці. Визначення, зіставлення і ототожнювання себе з певними соціальними спільнотами є невід'ємною складовою існування і розвитку груп суспільства.

пільства. Усвідомлення приналежності до певної спільноти, розділення її інтересів, основ культури (в т.ч. і політичної), дотримання принципів поведінки, що існують у ній, є головними чинниками, на яких ґрунтується це поняття. На нашу думку, ідентичність набуває особливої ваги у ХХІ столітті – в період глобалізації та взаємної інтеграції. Вона представляє собою той первинний чинник, завдяки якому люди можуть зберегти унікальність і неповторність груп, до яких вони належать, а також запобігти витрачання ними своїх визначальних ознак. Одними з яких є політичні міфи, притаманні тим чи іншим категоріям населення. Це особливо гостро ілюструє українська політична культура, міфи якої значною мірою побудовані на основі ідентичності. Особливо на негативному співвідношенні мешканців Сходу і Заходу, Півночі та Півдня, російськомовного та україномовного населення.

З огляду на це, ми мали на меті з'ясувати роль соціально-політичної ідентичності груп суспільства в процесі формування політичних міфів України. Дослідження цієї проблеми не тільки б сприяло глибшому розумінню сутності політичних міфів, але й допомогло б зрозуміти деякі особливості сучасної вітчизняної політичної культури, зокрема питання так званого “розколу України”. Виходячи з актуальності проблеми, найбільш доцільним уявлялося поставити такі завдання: вивчити співвідношення категорій “політична ідентичність” і “політичний міф”; зазначити основні особливості зв'язку між рівнями ідентичності і типами політичних міфів; з'ясувати сутність політичного міфу про “регіональний і загальноукраїнський патріотизм”.

Основою для джерельно-літературної бази стали політологічні публікації, а також матеріали з періодичних видань та Інтернет-ресурсів. Особливо варто зазначити, що значного впливу на розробку цієї проблеми здійснили роботи В. Мединського [1], М. Еліаде [2], Л. Бенуаса [3] та К. Армстронг [4], проте вони зосереджувалися у своїх працях переважно (а часом виключно) на історичних і культурологічних аспектах виникнення політичних міфів. Дослідженням соціально-політичної ідентичності займалися такі науковці, як В. Агєєв [5], І. Кресіна [6], Л. Климанська [7], М. Обушний [8] та інші.

Розглядаючи питання щодо зіставлення понять “політичний міф” і “соціально-політична ідентичність”, необхідно зазначити, що дані категорії є предметами з поля політичної культури, що охоплює їх та ґрунтує існування між ними певних взаємних зв'язків. Так, міф не може бути утворений без певної соціокультурної бази, що складається з політичних стереотипів й догм, історичної пам'яті, що притаманна тій чи іншій суспільній групі, та певних ментальних особливостей, як то специфічні способи мислення чи своєрідне світосприйняття, властиве представникам тієї чи іншої культури. Соціально-політична ідентичність набувається індивідом чи певною частиною суспільства шляхом прийняття тих ціннісних принципів, стереотипів поведінки, догм, міфів і узагальнених знань про себе, свою й чужу групу, в процесі соціалізації. Таким чином, політичний міф, на нашу думку, не тільки ґрунтується на ідентичності, але й сам є невід'ємним її елементом. Іншим аспектом, у межах якого існує взаємозв'язок між категоріями “міф” й “ідентичність”, є феномен компліментарності – підсвідомого відчуття взаємної симпатії і спільності людей, яке визначає протиставлення “ми і вони” і поділ на “своїх” і “чужих” [9]. Це явище є невід'ємною умовою при побудові значного класу політичних міфів (“героїчні”) і ґрунтується на самоідентифікації індивіда чи групи як частки якогось більшого суспільного утворення, здатного відрізнити і протиставити себе іншим подібним структурам.

Соціально-політична ідентичність, як категорія цілісна, системна, має певну структуровану сутність, в основі якої знаходяться п'ять провідних рівнів [10]. Необхідно розглянути особливості зіставлення даних рівнів із сучасною типологією політичних міфів.

Інфраструктурний рівень, що полягає в наявності певних явищ і речей, які сприяють маркуванню об'єкта як частки якогось суспільного цілого (наприклад, “Я – американець, бо люблю американську їжу, користуюся американськими товарами, заправляю свої авто на американській заправці..”). На цьому рівні йде чітка прив'язка особи до атрибутів тієї групи (ширше – суспільства), до якої вона себе зараховує – самоідентифі-

кує. У цьому випадку політичний міф виступає у ролі так званого “міфу-додатка”, тобто поширеного, закоренілого твердження, що закріплює персону за певною спільнотою, як, наприклад, міф про “споживчий характер американців”, який доповнює основний міф про “американський образ життя” [11]. Тобто міф у цьому випадку підкреслює особливі, характерні виключно для якоїсь громади елементи соціальної інфраструктури.

Другий рівень ідентичності – інституційний. Тут розуміння інфраструктури значно розширюється до рівня певної системи, часткою якої є об’єкт, що прийняв для себе її цінності, норми і принципи існування в її умовах. Подібними системами можна називати церкву, етнос, територію мешкання, правове поле, в рамках якого існує персона чи група. На цьому рівні чітко проявляється вищезазначене явище компліментарності, коли людина оцінює власну групу, виходячи із порівняння її з деякими іншими групами, через соціальне порівняння цінніснозначущих якостей і характеристик. Порівняння, результатом якого стає позитивна відмінність своєї групи від чужої, породжує високий престиж, негативна – низький [8]. Кажучи про даний рівень ідентичності, доцільним є згадування про міфоструктури “ми-вони”, що є, напевно, одною з найдавніших форм політичних міфів. Сутність цього феномена полягає в тому, що коли тільки стали формуватися людські спільноти, почалося розділення на “своїх та чужих”. Міф передбачає бінарну систему відносин – поряд із “злом” завжди існує “добро” [12, 176]. Тобто, як тільки людина почала на інстинктивному рівні намагатися відділити “щось добре” від “чогось поганого”, вона почала й ділити світ на тих, хто з нею, і тих, хто проти неї. Цим користуються й політичні сили, намагаючись “зіграти” на прадавніх підсвідомих особливостях людської психіки. За М. Головатим, міфи за структурою “ми-вони” створюють і використовують виключно з метою відділення окремих структур, їх порівняння [13, 42]. Порівнюючи, наприклад, одну політичну партію з іншою, міфологізатори спираються на сакральний механізм людської підсвідомості негативно сприймати усіх й усе, що їй протиставляють. Давні принципи, які існують у мозку людини з початку історії, є тією особливою си-

лою міфу, яка робить неможливе: змінює поведінку нібито звичайних, спокійних осіб, які раніше й не переймалися особливо політикою, і перетворює їх на гіперактивних, а іноді навіть нестримано-агресивних політичних акторів, яких стимулює до дії усвідомлення своє ідентичності із однією спільнотою, та маркування “ворожості” іншою.

Третій рівень ідентифікації – повсякденний. Сутність його полягає у “прив’язуванні” індивіда до сім’ї, у якій він виховується, набуваючи первинних знань про навколишній світ, в тому числі й про політичну ситуацію. Сім’я – один із головних агентів соціалізації – відіграє видатну роль, передаючи дитині (чи іншим членам родини) той “пакет” політичних міфів, який утворився внаслідок певної переробки нею різноманітної інформації політичного, соціального, історичного й економічного характеру. Подібна інформація, набуваючи значного спрощення і міфологізації, передається з покоління в покоління, і тільки значні, докорінні, соціальні чи внутрішньо-родинні катаклізми здатні змінити її історичну ретрансляцію. Так, протягом майже століття в радянських сім’ях передавалися від батьків до дітей певні політичні міфи (“про ворожий Захід”, “про буржуазію”, “про Жовтневу революцію” тощо), однак із розпадом СРСР ці міфи лишилися в політичній культурі переважно старшого покоління, бо молодше – заглибилось в пошуки нових “цінностей, що прийшли з іншого світу”.

Останнім рівнем ідентифікації є ментальний. Саме на ньому група чи особа визначає себе як частку нації – найвищого політичного прояву етнічної спільноти. На перешкоді цьому можуть стояти розбіжності в мові, релігії, образі життя, але мають лишатися ментальні ознаки: хитрість, непокірність, жорстокість, зваженість, обережність, розсудливість..., тобто ті ознаки, які можна назвати рисами загальнонаціонального характеру. Проте ці ж ментальні риси є постійним підґрунтям для виникнення найпотужнішого типу політичних міфів – “головних” міфів. Тих, що складаються про народи, нації, держави. З одного боку, їх яскраво ілюструють міфи, що підвищують енергетику, силу духу, підсилюють стійкість особистості стосовно зовнішніх примусових впливів. З іншого, – ті, що знижують

енергетику людини, дезорганізують і деморалізують її, знижують потенціал самореалізації особистості. Позитивні міфи, що притаманні українцям, є такими: поняття “кодекс честі”, “лицарство” – для них справжня цінність. Дотримання правил, ретельність виконання своїх обов’язків, високий професіоналізм, компетентність. Українці є прихильниками чесної праці, не терплять хитрощів і підступу, ненавидять злодіїв та шахраїв [14]. Негативними (або “чорними”) є міфи “про жадібність і боязливність” українців, а також різноманітні тези щодо нібито наявного комплексу меншовартості в українському народі.

Одним із міфів, що, на наш погляд, останнім часом набуває особливої актуальності, є теза про нібито великий рівень регіонального, а не загальнонаціонального патріотизму серед населення східних та південних регіонів України. Двома головними позиціями, на яких ґрунтується цей міф, є такі:

- населення Півдня і Сходу нібито переважно ідентифікує себе як мешканців саме своїх регіонів, а не України в цілому;
- патріотами України себе вважає більшість населення західних областей, а не південних і східних.

Подібні твердження формувалися з метою створення нестабільної ситуації в суспільстві, для “підтвердження” нібито наявного розколу країни. Відомо, що саме ця тема є однією з топ-тем українських політичних сил, особливо у передвиборчий період. Проте міфічність вищезазначених тез легко спростовується соціологічними дослідженнями. Так, одне подібне дослідження було проведене соціологічною службою Центру Разумкова з 20 до 27 грудня 2005 року в усіх регіонах України. Опитано 2009 респондентів віком від 18 років. Теоретична похибка вибірки не перевищувала 2,3%. На запитання “Чи вважаєте ви себе патріотом України?”, 42,7% опитаних мешканців Півдня відповіли, що переважно себе такими вважають, у той час, як мешканці Заходу – 31,2%. На Сході подібну відповідь дали 34% респондентів [15]. На запитання “Мешканцем якої місцевості ви себе вважаєте в першу чергу?” респонденти з Заходу і Сходу майже однаково ідентифікували себе переважно як мешканців місцевостей і міст свого проживання (39,4% і 37% відповідно), а респонденти з Півдня більше за всіх вва-

жають себе саме мешканцями України – 35,8% [16]. Виходячи з результатів цього дослідження, можна дійти висновку про, як мінімум, неоднозначність даних проблем, але ніяк не можна підтримати міф про існування певних “непатріотичних” регіонів у державі.

У цілому можна зазначити, що соціально-політична ідентичність, як це було доведено, знаходиться у невід’ємному зв’язку із політичними міфами: з одного боку, вона є тим чинником, на основі якого йде формування міфу, з іншого – сам політичний міф є важливим елементом в процесі набуття особою чи групою певної ідентичності.

ЛІТЕРАТУРА:

1. Мединский В. Р. О русском рабстве, грязи и “торьме народов”. – М.: ОЛМА Медиа Групп, 2008. – 542 с. – (Мифы о России)
2. Элиаде Мирча. Аспекты мифа: Пер. с фр. В. Большакова. – М.: “Инвест – ППП”, СТ “ППП”, 1995. – 240 с.
3. Бенуас Люк. Знаки, символы и мифы. – М.: АСТ, 2006. – 160 с.
4. Армстронг К. Краткая история мифа. – М.: Открытый мир, 2005. – 160 с.
5. В. С. Агеев. Социальная идентичность личности [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.vuzlib.net/beta3/html/1/25714/25852/>.
6. Кресіна І.О. Українська національна свідомість і сучасні політичні процеси: (Етнополітологічний аналіз). – К.: Вища школа, 1998. – С. 89.
7. Климанська Л. Філософсько-соціологічний аналіз проблеми політичної ідентичності // Зміни у свідомості українського суспільства на зламі тисячоліть. – К.: Видавничий дім “КМ Akademia”, 2001. – С. 111-119.
8. Обушний М. І. Етнонаціональна ідентичність в контексті формування української нації. Автореферат на здобуття наукового ступеня доктора політичних наук / НАН України. Інститут політичних і етнонаціональних досліджень. – К., 1999. – С. 1-3.
9. Кравченко Г. В., Піддубська І. В., Шаповалова Н. П. Посібник з культурології: конспекти лекцій, завдання, ілюстрації до тем. – Донецьк, 2008. – 151 с.
10. Драгунский Д. Пять уровней идентичности [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.archipelag.ru/geoculture/new_ident/interpretatio/level/.
11. Мифы и мифология XX века: традиция и современное воспри-

ятие [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://magiaworld.org.ru/articles/article-51.html>.

12. Щербаков А. Е. Место мифа в политической идеологии. Полис, 2003. – № 4 – С. 175-180.

13. Головатий М. Ф. Політична міфологія. – К.: МАУП, 2006. – 144 с.

14. “Українська правда”: Архетипи свідомості сучасного українця [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.gart.org.ua/?lang=ua&page_id=2&news_type=3&element_id=23591

15. Центр Разумкова. Чи вважаєте ви себе патріотом України? [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.uceps.org/ukr/poll.php?poll_id=282.

16. Центр Разумкова. Мешканцем якої території Ви себе вважаєте в першу чергу? [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.uceps.org/ukr/poll.php?poll_id=279.

УДК 323.1 (477.8)

Іван Монолатій

ІДЕНТИЧНІСТЬ У ПОЛІТИЧНОМУ ПРОСТОРИ АВСТРІЙСЬКОЇ ІМПЕРІЇ: “ГАЛИЦЬКА” МОДЕЛЬ ЕВОЛЮЦІЇ ІДЕНТИДІВ

У статті розглядається проблема міжгрупового інтераціоналізму на західноукраїнських землях у складі Габсбурзької монархії. На прикладі еволюції ідентидів – з релігійного в етнічний – обґрунтовується теза про специфічну “галицьку модель” ідентичності в політичному просторі Австрійської імперії.

Ключові слова: міжетнічна взаємодія, ідентид, етнофор, Галичина, Габсбурзька монархія.

Monolatiy I. Identity in political space of the Austrian Empire: “Galician” evolution model of the identities.

We consider the problem intergroup interaction the Western Ukrainian lands in the Habsburg monarchy. In the example of the evolution of identities – from religious to ethnic – substantiates the claim of a specific “Galician model” of identity in the political space of the Austrian Empire.

Key words: interethnic interaction, identity, etnofor, Galicia, Habsburg monarchy.

Монолатий И. Идентичность в политическом пространстве Австрийской империи: “галицкая” модель эволюции идентидов.

В статье рассматривается проблема межгруппового интеракционизма на западноукраинских землях в составе Габсбургской монархии. На примере эволюции идентидов – с религиозного в этнический – обосновывается тезис о специфической “галицкой модели” идентичности в политическом пространстве Австрийской империи.

Ключевые слова: межэтническое взаимодействие, идентид, этнофор, Галичина, Габсбургская монархия.

Трансформації ранньомодерного державного організму внаслідок конфесійного розколу і розвитку світоглядного плюра-

лізму призвели до легітимації секуляризованої держави і стали передумовою еволюції ідентидів. Урбанізація, економічна модернізація і розширення/прискорення обігу товарів, осіб і новин сприяли тому, щоб населення “вирвалося” зі станових соціальних груп, а отже стало водночас мобільним і відокремленим. На ці обидва виклики держава відповідала політичною мобілізацією своїх громадян – ідеєю нації, яка вперше вклала у свідомість мешканців певної державної території нову, правову та політично опосередковану форму згуртованості.

У досліджуваний період нація – один із найважливіших і політично діяльних уявлених комплексів, в якому важливе місце займає проблема ідентичності – релігійної, станової і/чи територіальної, відтак національної – увійшла у свідомість і практику модерної людини [15, 13, 24-25]. Як констатує американський фахівець у галузі політичної антропології З. Мах, ідентичності фіксують символічні кордони, які поділяють світ на “наш” і “їхній” домени. Відповідно до цього поділу організується соціальний простір, визначаються патерни міжгрупової взаємодії [11, 34]. У політичному ж дискурсі ідентичність, зазначає Л. Нагорна, зазвичай постає як наслідок процесу усвідомленого самоототожнення індивіда чи групи з прийнятими в тому чи іншому середовищі зразками поведінки, що формуються на основі певних ціннісних систем і визначають характер і спрямованість процесів соціалізації та інтеракцій [Там само].

На формування ідентичностей населення східних провінцій Австрійської імперії кінця XVIII – початку XIX ст. однобічний вплив мала й історична доля кожного конкретного виду/околу – чергування чи зміну культурних традицій/індустрій, що домінували на західноукраїнських землях. При цьому засобом запровадження цієї культурної традиції/індустрії в регіоні були як політична влада або її зміна, так і економічна доцільність.

У символічних дискурсивних конструкціях того часу зовсім не згадувалася неповна соціальна композиція нації, яка складалася тільки з “хлопів і попів” [5, 81]. Тож населенню цих теренів тривалий час бракувало національного самоусвідомлення: у 1822 р. селяни із Станіславівського округу у відповідь на утиски місцевого поміщика просили австрійських чиновників

переселитися в іншу “націю” – Буковину. Натомість буковинські селяни-українці називали Галичину “Лядчиною” (Польщею). А от польські селяни-мазури із Західної Галичини ще в середині XIX ст. називали себе “цісарськими”, а панів – “ляхами” (поляками) [4, 13]. Як бачимо, на формування ідентичності населення досліджуваного регіону в складі Австрійської імперії спочатку виразно впливав становий поділ, а вже потім за певних обставин у ній з’являється етнічний компонент.

Важливою ознакою донаціоналістичного періоду була й наявність територіальної ідентичності. Зокрема руську націю в 1848 р. уявляли собі як територіальну спільноту, і русини заявляли про свої права та особливі привілеї на власній національній землі. Територіальну ідентичність артикулювали принаймні щонайменше два визначні діячі того часу – Василь Подолінський і Рудольф Мох. Перший зауважував, що кожна нація має право власного дому і це – її “природне право” [2, 144-147], а другий говорив про “нашу вітчизну”, яка в нього співзвучна з “нашим любим народом”, а не з Австрійською імперією [5, 83].

Особливістю територіальної ідентичності населення Габсбурзької монархії можна вважати й те, що територія тут виступає як основний градієнт і є чинником соціалізації індивіда і політичної мобілізації. Колективні уявлення, групова солідарність (як відповідна система міфів і символів) тут не просто “прив’язані” до певної території, але й сформовані відповідно до домінуючої тут соціонормативної і політичної культури [11, 54; 9, 4-7]. Зокрема ідея територіальності національного надихала різні проекти реорганізації монархії і поділу її на провінції за національним принципом: “... русини хочуть єдності і добра спільної вітчизни, але хочуть єдності моральної, духовної, не фізичної, механічної, хочуть добра спільної вітчизни, у якій би себе як народ могли бачити і пізнати; хочуть бути самоціллю, а не служити іншому народу, хоч би і братові, як засіб; хочуть, щоб їхня вітчизна була Швейцарією, яка складається з рівних народів, що себе взаємно поважають, а не Лакедемонією – країною спартанців та ілотів, що хочуть бути народом і стати знову в шерензі Народів Європи” [5, 83-84].

Отже, руські інтелектуали 1840-х рр. бачили реорганізацію

світу за національним принципом містичного союзу між землею і людьми – союзу, який творить націю. Якщо ж розглядати ідентифікаційні практики самого поняття територіальної ідентичності у вертикальному вимірі, за висхідною (від мікроідентифікації з “малою батьківщиною” до макроідентифікації із, наприклад, “загальноімперським громадянством”), то в цій ієрархії знайдеться місце і для національної (громадянської), і для етнічної ідентичності. Дещо пізніше у підручнику для початкових шкіл 1850-х рр., який містив і розлогий виклад ідеології австрійського абсолютизму, писали: “Той край, в котром кто уродился і виховался, ілі в котром кто на всегда осіл, називається отечеством” [5, 110]. Тут власне і простежується дискурс територіальності – необхідної умови модерної ідентичності. Адже самоідентифікація людини з певною територією – етнічною і/або політичною завжди має ієрархічний характер. Зазвичай людина відчуває себе одночасно мешканцем і своєї країни, і одного з її регіонів, і конкретного населеного пункту (місцевості). При цьому різні рівні територіальної ідентичності відіграють різну роль – підкорення або панування [7, 77].

Інший ракурс проблеми – ідентичність релігійного штибу. Тривалий час релігійний ексклюзивізм перешкоджав формуванню сильної і тривкої етнічної свідомості [21, 49, 50], аж поки доба націоналізму не спромоглася об’єднати спільноту на новій, політичній основі – національній ідентичності, яка, правдоподібно, історично витворилася саме з християнської традиції [4, 17]. У досліджуваній період релігійність могла мобілізувати й підтримувати етноконфесійні спільноти так само, як і навпаки. Фактично це було продовженням середньовічної традиції, згідно з якою конфесійна й етнічна належності багато в чому збігалися, а то й були тотожними.

У хронотопі нашої студії саме релігія набувала абсолютного значення, коли через самоусвідомлення особи відбувалося самоототожнення її конфесійної й етнічної належності. За відсутності власної державності, в умовах спільного проживання на західноукраїнських землях християнських (українців, поляків, вірмен, румунів) та нехристиянських спільнот (євреїв, караїмів) конфесійний чинник поглиблював почуття етноідентифікації

серед населення. Якщо в Галичині розрізняли українця – греко-католика та поляка – римо-католика [13, 131-138], то на Буковині тривалий час, за умов відсутності етнічної свідомості і не відчувачи конфесійної різниці між собою, українці та румуни вважали себе “за одну громаду, один народ...” [19, 52].

Тому очевидно, що на умовний рубіж 1840-х рр. (який став переломним для багатьох народів Австрійської імперії) для етносів західноукраїнських земель проблема вибору ідентичності полягала у взаємозалежності соціальних (пани, кріпаки, хлібороби, корчмарі), конфесійних (греко-католики, православні, римо-католики, протестанти, юдеї) і регіональних (русини, мазури, бойки, гуцули) самовизначень. Правдоподібно, що для населення Галичини і Буковини національна ідентичність у той час існувала на найпримітивнішому рівні: воно знало ким (вони поодиноці) не є, адже відмінності у мові, релігії, одязі, звичаях тощо легко вгадувалися на побутовому рівні. Проте тоді у більшості випадків вони ще не усвідомлювали, частинами яких більших народів вони є. Іншими словами, релігійний ідентид залишався тією демаркаційною лінією, яка розділяла населення регіону на “своїх” і “чужих”, насичувала простір міжетнічної соціокультурної дистанції. Поруч із територіальною і становою ідентичністю продовжувала існувати й конфесійна ідентичність, тому нерідко віросповідання бралося лише як національність. Крім того, що і пізніше абсолютистська система управління заздалегідь позбавляла етноси політичної суб’єктності, адже відносини особи і держави в етнічному аспекті визначалися принципом віросповідання (зосібна у випадку євреїв [24, 633-637]).

Культурна багатоманітність досліджуваного хронотопу, яка сприяла процесам акультурації і взаємодії культур, постійно таїла в собі ще й початки етнічних суперечок. Власне й основа “багатомовності” виливалася у відторгнення всього “чужого” і прагнення кожної етнічної спільноти до самоутвердження. Саме етнічні і мовні відмінності набули політичного значення у ХІХ ст., коли національна ідеологія почала наголошувати на самобутності та етнічній однорідності окремих націй, їхніх культур і мов, тобто почала ставити на меті не те, що об’єднувало б народи, а те, що їх роз-

діляло б [1, 91-107; 26, 123-132]. Реальна політична практика, як відомо, чимраз більше наголошувала на етнокультурних відмінностях і тим самим сприяла дестабілізації т. зв. земельної унії Габсбурзької монархії, рівно ж дестабілізації окремих її “королівств і земель”, адже дуже швидко кожна з цих земель, як і монархія загалом, характеризувалася мовною й етнокультурною гетерогенністю. Якщо ж традиційна національна свідомість тільки відповідала потребам людини в тій чи іншій національній належності, то новопосталий націоналізм активно переслідував визначені економічні, політичні, соціальні і культурні цілі, намагався досягнути їх будь-якими шляхами, включаючи примус і насильство, і підносив єдність і самовизначення нації в ранг найвищої цінності, якій у разі конфлікту мусили підкоритися всі інші міркування [25, 13-32; 23, 267-270]. Тим паче, що численні революції, які потрясли європейський континент до 1848 р., показали, що хто бажав більше свободи, той намагався знайти її в національній державі. Конструювання ж національної ідентичності гарантувало б неперервне зміцнення легітимації, а також право і владу єдності як священної і найвищої цінності [18, 107].

Зазвичай етнічні витоки – домінуюча тема в націоналістичній риторичі. У той же час націоналістичний дискурс, зауважує К. Калхун, як правило, зосереджується на великих основоположних ідеях або революціях [6, 126]. Показником функціонування національної ідеї можна вважати й той факт, що в той час, коли інші тодішні революції ставили за мету об’єднати нації в одній державі, спільноти, що проживали в Австрійській імперії, шукали шляхів виходу з неї. Це дуже важливо, бо процеси формування держави відіграють важливу роль у сприянні інтеграції націй і, відповідно, важливості національних ідентичностей [28, 116, 125-126].

Промовистий приклад на обширі досліджуваного хронотопу, – т. зв. Галицька різанина 1846 р., коли австрійський уряд скерував енергію стихійного селянського бунту проти місцевої польської шляхти [20, 231, 247-248], яка виступила з гаслами національними, міцно переплетеними із соціальними. Разом із польськими конспіраторами у галицьке село прийшли ідеї про національну ідентичність і можливість зміни політичної сис-

теми. Це був наслідок спроби тогочасних польських революціонерів реалізувати один із перших емансипаційних проєктів у Центрально-Східній Європі – здобути польську національну державу шляхом збройної боротьби [5, 27, 262]. Її невіддільною частиною мало стати соціальне визволення селянства. Однак якщо йдеться про Галичину, то “повстанці тут гинули не від куль австрійських солдатів, а від кіс і сокир “польських” селян, котрі, замість того, що приєднатися до повстанців, допомогли австрійському уряду завдати їм поразки” [5, 29]. Власне події 1846 р., під час яких озлоблені землероби вбивали своїх панів цілими сім'ями, були на руку Відю. Австрійська влада представляла поляків і польську ідею як нелояльних до імператора [22, 136-143], чим імпліцитно визнала слабкість імперії, нестабільність чинних владних відносин.

Ймовірно, що події 1846 р. в досліджуваному хронотопі свідчили про стихійний, локально обмежений протест, який мав власну раціональність (яка, щоправда, не відповідала раціональності організованої й інституціоналізованої революції), але був, очевидно, не менш ефективним. Крім того, ці події пригадали польське повстання 1830–1831 рр., справа якого, за визначенням І. Франка, “...серед руської молодезі... стрітила... не менш гарячих противників” [17, 405], значна частина яких стояла на боці правлячої династії.

На нашу думку, стихійна революція не була розрахована на тривалий період, вона проходила неорганізовано чи майже неорганізовано, нерідко вдавалася до насилля або погроз застосувати насилля як засіб ведення переговорів. У своїй “галицькій” перспективі вона була обмежена локальною територією, а нація й національна держава до її цілей не входили. Така революція національними категоріями абстрактно не мислила, тому нація й національна держава до її цілей не входили, а на місцях висувалися конкретні вимоги, які потрібно було виконати в короткий термін. Окрім того, стихійна революція наслідувала раціональні зразки, породжені конкретними життєвими обставинами, до яких ідея “нації” на перших порах не належала.

Проблема подальшого функціонування самої Австрійської імперії, а отже, і національних територій, що входили в неї, ви-

звилася нерозв’язною і стала непереборною перешкодою у виконанні головного завдання революції – національного об’єднання. До того ж національні ідеї та національні конфлікти перепліталися, зливалися і стикалися з конфліктами політичними та соціальними. У 1848 р. давно омріяний виступ народів за свободу загрожував обернутися на боротьбу національностей одна проти одної. Домінуючим тут був погляд, що нова світова система держав може надати свободу кожній нації [6, 236].

Під час революції 1848 р. в Австрійській імперії Габсбурги вперше у своїй історії вирішили внутрішньополітичну проблему способом, який навряд чи сприяв скріпленню єдності імперії, – зіткненням її народів між собою. Сьогодні, як зауважують історики, важко однозначно сказати, чому Відень пішов на такий крок – чи то з відчаю, чи то внаслідок логіки ультраконсервативного мислення, головний постулат якого – міцність і непохитність головних політичних акторів. Був і інший аргумент, який пояснював політику династії в 1848 р., – Габсбурги не розглядали всерйоз ідею співпраці з підвладними їй непривілейованими народами. Їх правлячий дім “вітав” як тимчасову силу, яку можна протиставити німцям і угорцям [20, 258; 14, 62-63].

Як правило, національна ідентичність знаходить свій головний прояв у горизонтальній ідентифікації членів певної спільноти як співгромадян. Тож акцент при цьому робиться на загальнонаціональних цінностях – національному інтересі, національній безпеці тощо [11, 62]. Гадаємо, що події 1848–1849 рр. слід розглядати як інституціоналізовану революцію, яка мала свої цільові перспективи, форми і сфери дій. Вони виявилися в політиці шляхом організації, участі в політичних спілках, різноманітних об’єднаннях за інтересами, підписуванні петицій тощо. Завдяки політиці, яка дала змогу досягати загальнонаціональних цілей і формувати передусім через перші газети національну (вже не локальну) громадську думку, відбулося спрямування революції в легальне русло. Згодом завдання досягнення своїх цілей ставилися через рішення парламентських фракцій.

За визначенням істориків, руський дискурс 1848 р. залишався монархічним, але був антифеодальним: була надія, що селянство, звільнившись із кайдан феодальних стосунків, ста-

не свідомим представником громадянського суспільства, окремих національностей, належно представленої у відповідних політичних інституціях. Наприклад, у заклику до народу, виданому ГРР з нагоди виборів до рейхстагу, говорилося: “...Братя Русини! Возсім се сердечне і щире за руки, не даймося при виборах поведувати особистим пожитком, думою, ненавистею... [тільки] єдиною і чистою мислею воскресення рускої народности...” [5, 86].

Найбільший поштовх до сепарації галицьких українців з-під польських впливів та формування власних політичних структур мало заперечення їхніх прав як окремої нації лідерами польського національного руху. Останні виступили з програмою широких демократичних перетворень і відродження втраченої державності. Тому під час підписання петиції до імператора 19 березня 1848 р. К. Вінковський звертався до греко-католицьких семінаристів: “Не забувайте, що ви руське плем’я, окреме від поляків, що у вас інша національність, своя історія, своя мова, – словом, що ви – русини” [3, XI-XIII].

Поза тим український політикум демонстрував лояльність до правлячої династії. У “Зорі Галицькій” від 6 червня 1848 р. знаходимо твердження, що “...Русини... зачали сами о своїх потребах радити... освѣдчили перед цѣлымъ свѣтомъ, чим они суть, и чого желаютъ; освѣдчили, що хотять свою оутиснену народность подносити, свободы конституційни хоронити и розвивати... але хотять въ звязѣ зъ Австрійов, яко часть до ей цѣлости налецажа, зоставати” [3, XVIII, прим. 39]. Це було пов’язано з тим, що в той час, коли інші народи імперії, вимагаючи запровадження конституційного устрою і демократичних свобод, прагнули забезпечити свої національні права, українці не мали не лише досвіду політичної боротьби, належної інфраструктури і відповідного керівництва, але й навіть чіткого усвідомлення свого становища і своїх потреб. Зокрема в “Адресі Русинів” від 19 квітня 1848 р., підписаному найвідомішими галицько-руськими діячами, пересипаному запевненнями у вірності русинів тронові й Австрії, не було жодних політичних вимог і говорилося лише про забезпечення прав української мови в школах, державних установах і судочинстві та гарантії рівноправ-

ності для католиків східної традиції [3, XIII, XIV]. Домінували й заклики до декларованих конституційних свобод і національної рівноправності при поступуванні “в згоді і згоді” з іншими народами. У відозві “Співгромадяни!” зокрема говорилося: “... Щаслива година вибила вже і для галицьких русинів. Натхненні новим життям, вони також прагнуть руху вперед, підняття із занепаду... їхні тенденції не обмежуються виключно тільки до їх власної національності. Вони визнають рівноправність інших національностей... Русини потребують підтримки... їхніх співгромадян. Вони (русини. – І. М.) не мають могутніх національних можновладців, слабкі їхні ряди, натомість невідкладні потреби великі...” [12, 6].

Ось ще одна особливість національно-політичного поступу етнічної більшості регіону в межах революції 1848 р.: незважаючи на те, що лідери галицьких українців задекларували ідею єдності українського народу, членами ГРР не могли бути вихідці з Великої України та українці латинського обряду, а тільки народжений у Галичині “честный русинъ греческого обряда, признающий до руской народности” [3, 19-21]. Як бачимо, тут національна ідентичність, яка містить певний емоційний заряд [6, 244], тісно переплітається з регіональною. Остання, як зауважують учені, належить до її т. зв. горизонтальних типів і поряд з локальною є чи не найближчою до людини опосередкованою опорою самоідентифікації через територію, на якій вона живе постійно [11, 66].

Одночасно відбувалися конструювання регіону як політичного, соціального та інституційного простору, легітимація прав регіональних еліт на владу. Свідчення цього – вимоги поділу Галичини на два адміністративних округи та об'єднання всіх українських земель Австрійської імперії в один коронний край. Проте внаслідок відмови влади від підтримки “вірних русинів” і проголошення “октройованої” конституції 4 березня 1849 р., як згадували лідери русинів, “въ конституційному патентѣ не могли сьмо ся дочитати о подѣль нашей Галиціи на двѣ провинці. Буковина щаслива – не просячи, зостала краємъ короннымъ, а насъ нещасныхъ, мимо нашихъ просьбъ, мимо прирѣканий силують въ сполцѣ зъ Ляхами зоставати и наши

сили въ неостанной борбѣ теряти” [3, XXVII]. Зауважимо, що з цього часу нерозв’язаність проблеми поділу Галичини стала постійним супутником українсько-польських відносин і катализатором двостороннього міжетнічного конфлікту.

Прикладом поодинокого пошуку виходу з Австрійської держави може слугувати національно-державницька позиція делегації галицьких українців, яку вони проявили під час Конгресу слов’янських народів у Празі. У листі до командувача угорської революційної армії очільник польського консерватизму Антоні-Зигмунд Гельцель 4 червня 1848 р. у зв’язку з цим зазначав: “Серед галичан – половина русинів, отже знову ці русини підтримуються слов’янофілами у намірах відірватися від Галичини і уконституувати нову державу Малоросійську з частин Польщі, Росії та Угорщини” [16, 19]. Пригадаймо, що дещо раніше, 21 березня того ж року, сучасники-українці стурбовано повідомляли: “Кружляють відомості, що патріоти мають інші наміри і хотіли би незабаром відновити Річ Посполиту...” [3, XIII]. На нашу думку, цей випадок свідчив про виразне функціонування національної ідеї – головного індикатора осягнення тією чи іншою спільнотою своєї національної ідентичності.

Отже, починаючи із середини ХІХ ст., зокрема після соціального й територіального розширення організованого революційного руху 1848–1849 рр., який мислив уже національними масштабами, ідеї нації визначали великі колективні ідентичності. Саме в національних ідеях політизована свідомість убачала систему символів і вольовий імпульс, які виступали духовною основою національних рухів, національної самоідентифікації. Подальшим логічним кроком були стрижні національної ідеології та політичні проекти майбутнього нації [10, 94-97; 27, 92-98]. У їхній орбіті – не тільки тогочасні політичні доктрини, а й художня література, поезія, музика тощо. Саме вони й стали артикуляторами думок про національну самобутність, а також претензій конкретних спільнот на територію. Частина з національних ідей, очевидно, стала ще й новими національними міфами – такими, що конструювалися штучно й були знаряддям націоналізм/національних ідей.

ЛІТЕРАТУРА:

1. Андерсон Б. Уявлені спільноти. Міркування щодо походження й поширення націоналізму / Пер. з англ. — Вид. друге, переробл. / Бенедикт Андерсон. — К.: Критика, 2001. — 272 с.
2. Визначна пам'ятка української політичної думки середини ХІХ століття — “Слово перестроги” Василя Подолинського / Передм., перекл. Ф. Стебля / (ред.) Феодосій Стеблій // Записки НТШ. — 1994. — Т. ССХХVІІІ. — С. 144–178.
3. Головна Руська Рада (1848–1851): протоколи засідань і книга кореспонденції / За ред. О. Турія, упор. У. Кришталович, І. Сварник / (ред.) О. Турій. — Львів: Інститут історії Церкви Українського Католицького Університету, 2002. — XXXIV+270 с.
4. Грицак Я. Й. Нарис історії України: Формування модерної української нації ХІХ–ХХ ст. / Я. Й. Грицак. — К.: Генеза, 1996. — 360 с.
5. Заярнюк А. Ідіоми емансипації. “Визвольні” проекти і галицьке село в середині ХІХ століття / Андрій Заярнюк. — К.: Критика, 2007. — 335 с.
6. Калхун К. Национализм / Пер. с англ. / Крэйг Калухун. — М.: Издательский дом “Территория будущего”, 2006. — 288 с.
7. Колосов В. А., Галкина Т. А., Криндач А. Д. Территориальная идентичность и межэтнические отношения. На примере восточных районов Ставропольского края / В. А. Колосов, Т. А. Галкина, А. Д. Криндач // Полис. — 2001. — № 2. — С. 61–77.
8. Кувенева Т. Н., Манаков А. Г. Формирование пространственных идентичностей в порубежном регионе / Т. Н. Кувенева, А. Г. Манаков // Социс. — 2003. — № 7. — С. 77–84.
9. Лієм А. Зауваги щодо центральноєвропейської ідентичності / Антонін Лієм // І. — 1997. — Ч. 10: Україна і Польща наприкінці ХХ століття. — С. 4–8.
10. Мачкув Е. Нація і громадянська суспільність / Ежи Мачкув // Палітична сфера. — 2005. — № 4. — С. 88–99.
11. Нагорна Л. Регіональна ідентичність: український контекст / Лариса Нагорна. — К.: ІПіЕНД імені І. Ф. Кураса НАН України, 2008. — 405 с.
12. Петиція, інформації, заяви, листи рад та інше; документи про дискримінацію української мови в Галичині органами австрійської влади. 1848–1851 рр. — ЦДІАУ у Львові, ф. 180, оп. 2, спр. 2, арк. 1–21.
13. Сливка Л. Галицька дрібна шляхта в Австро-Угорщині (1772–1914 рр.) / Любов Сливка. — Івано-Франківськ: Місто-НВ, 2009. — 220 с.
14. Тейлор А. Дж. П. Габсбурзька монархія 1809–1918. Історія Австрійської імперії та Австро-Угорщини / А. Дж. П. Тейлор / Пер. з англ. — Львів: ВНТЛ-Класика, 2002. — 268 с.

15. Тейлор Ч. Джерела себе. Творення новочасної ідентичності / Чарльз Тейлор / Пер. з англ. — К.: Дух і Літера, 2005. — 696 с.

16. Терещенко Ю. І. Причинки до історії галицького консерватизму / Ю. І. Терещенко // Вісник Київського державного лінгвістичного університету. Серія: “Історія, економіка, філософія”. — Вип. 4. — К., 2000. — С. 11–67.

17. Франко І. Матеріали і уваги до історії австро-руського відродження 1772–1848 / Іван Франко // Франко І. Зібрання творів. У 50-ти т. — Т. 29: Літературно-критичні праці (1893–1895). — К.: Наукова думка, 1981. — С. 403–410.

18. Хардт М., Негри А. Империя / Пер. с англ. / Майкл Хардт, Антонио Негри. — М.: Праксис, 2004. — 440 с.

19. Чучко М. “И взят Бога на помощь”: соціально-релігійний чинник в житті православного населення північних волостей Молдавського воєводства та австрійської Буковини (епоха пізнього середньовіччя та нового часу) / Михайло Чучко. — Чернівці: Книги-XXI, 2008. — 368 с.

20. Шимов Я. Австро-Венгерская империя / Сер. “Имперское мышление” / Ярослав Шимов. — М.: Изд-во “Эксмо”, 2003. — 608 с.

21. Altgeld W. Religion, Denomination and Nationalism in Nineteenth-Century Germany / Wolfgang Altgeld // Protestants, Catholics and Jews in Germany, 1880–1914. Ed. by Helmut Walser Smith. — Oxford / New York: Berg, 2001. — P. 49–65.

22. Fras Z. Galicja / Zbigniew Fras. — Wrocław: Wydawnictwo Dolnośląskie, 2004. — 298 s.

23. Grodziski St. Porównawcza historia ustrojów państwowych / Stanisław Grodziski. — Wyd. II. — Kraków: Universitas, 2008. — 361 s.

24. Häusler W. Das österreichische Judentum zwischen Beharrung und Fortschritt / Wolfgang Häusler // Die Habsburgermonarchie 1848–1918. Im Auftrag der Kommission für die Geschichte der Österreichisch-Ungarischen Monarchie (1848–1918) herausgegeben von Adam Wandruszka und Peter Urbanitsch. — Band IV: Die Konfessionen. — 2., unveränderte Auflage. — Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1995. — S. 633–669.

25. Hye H. P. Das politische System in der Habsburgermonarchie. Konstitutionalismus, Parlamentarismus und politische Partizipation / Hans Peter Hye. — Praha: Karolinum nakladatelství Univerzity Karlovy, 1998. — 260 S.

26. Llobera J. R. The God of Modernity. The Development of Nationalism in Western Europe / Josep R. Llobera. — Oxford: Berg, 1996. — 229 p.

27. Řezník M. Formování moderního národa (Evropské “dlouhé” 19. století) / Miloš Řezník. — Praha: Triton, 2003. — 183 s.

28. Szafoval N. Die Ukrainer und Ihre nationale Identität / Nicolas Szafoval // Studien zu Deutsch-Ukrainischen Beziehungen. — München, 1999. — Nr. 3. — S. 110–133.

УДК 94:329.73(71=161.2)

Руслан Сіромський

ПРОБЛЕМА ЗБЕРЕЖЕННЯ НАЦІОНАЛЬНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ КАНАДСЬКИХ УКРАЇНЦІВ: КОНЦЕПЦІЯ “ТРЕТЬОЇ СИЛИ” СЕНАТОРА П. ЮЗИКА

Загроза втрати канадськими українцями національної ідентичності спонукала до вироблення механізмів протидії асиміляції. У 1964 р. сенатор П. Юзик висунув концепцію “третьої сили”, яка ґрунтувалась на принципах багатокультурності Канади та дотриманні прав національних меншин.

Ключові слова: “третья сила”, П. Юзик, багатокультурність, канадські українці.

Siromskyy R. The problem of threat of loss of the national identity by Canadian Ukrainians: senator P. Yuzyk's conception of “third force”.

The threat of loss of the national identity by Canadian Ukrainians led to making mechanisms of counteraction. In 1964, Senator P. Yuzyk presented his conception of “third force”. It rests on multiculturalism and national minorities' rights protection principles.

Key words: “third force”, P. Yuzyk, multiculturalism, Canadian Ukrainians.

Сиромський Р. Проблема сохранения национальной идентичности канадских украинцев: концепция “третьей силы” сенатора П. Юзика.

Угроза потери канадскими украинцами национальной идентичности побуждала к выработке механизмов противодействия ассимиляции. В 1964 г. сенатор П. Юзык выдвинул концепцию “третьей силы”, которая базировалась на принципах многокультурности Канады и соблюдении прав национальных меньшинств.

Ключевые слова: “третья сила”, П. Юзык, многокультурность, канадские украинцы.

Проблема збереження канадськими українцями національної ідентичності займає помітне місце у науковій спадщині се-

натора українського походження Павла (Поля) Юзика (1913-1986). П. Юзик належав до нащадків “першої хвилі” української еміграції до Канади. Його батьки були родом із Сокальщини (Львівщина), а сам майбутній політик та науковець народився у провінції Саскачеван (Західна Канада). У 1958 р. П. Юзик захистив дисертацію з історії в університеті Міннесоти (США), після чого викладав у Манітобському університеті. Згодом став асоційованим професором Славістичних студій, професором російської та радянської історії в Оттавському університеті.

За рекомендацією прем'єр-міністра Канади Джона Діфенбейкера, 4 лютого 1963 р. Павла Юзика – члена Прогресивно-консервативної партії – призначено сенатором від Форт Гаррі (Манітоба) (обіймав цю посаду до смерті у 1986 р.). На час свого призначення у верхню Палату канадського парламенту, поряд з Іваном Гнатишиним, він став другим діючим сенатором-українцем. П. Юзик тричі представляв Канаду на сесіях ООН, дев'ять разів на конференціях НАТО, одного разу на сесії НБСЄ. Політик був співзасновником і президентом Молоді УНО, членом Управи КУК, президентом канадського товариства славістів, очолював Комісію прав людини СКВУ [27].

Мета статті – проаналізувати ініціативи сенатора Павла Юзика, спрямовані на збереження національної ідентичності канадських українців та інших національних меншин країни.

Період, коли П. Юзику довелося увійти у велику політику, був визначальний у контексті порушення питання про збереження національної тожсамості канадських українців. Місію канадських українців учений убачав в “оживленні культурних цінностей і розвитку Канадської нації” [26, 91]. А все тому, що [далі цитата]: “Я канадець, я вільний канадець, вільний говорити без страху і поклонятися Господу Богу, вільний чинити так, як я думаю, вільний протистояти тому, що вважаю помилковим, вільний обирати уряд своєї країни” [26, 92]. Назагал, діяльність П. Юзика була спрямована на конституційне закріплення прав усіх національних меншин у Канаді. “Індіанці та ескімоси живуть з нами протягом усього часу, – говорив сенатор, – британська група є багатокультурною – англійці, шот-

ландці, ірландці, валійці; і разом з піднесенням інших етнічних груп, яких усіх нараховується близько третини, Канада по своїй суті є багатокультурною. Підтримаймо ці ідеали демократії і дух конфедерації. Канада визнає і гарантуватиме принцип співробітництва усіх народів, котрі долучилися до загального розвитку і прогресу” [13].

Згідно з переписом населення у Канаді 1961 р. українці (473 337 осіб) за своєю чисельністю поступалися лише англоканадцям (7 996 669 ос.), франкоканадцям (5 540 346 ос.) та німцям (1 049 599 ос.) [6, Ч. 152, 1962]. За винятком Онтаріо (127 911 ос.; 2,05 % провінційного населення), вихідці з українських земель зосереджувались здебільшого на Заході Канади – у Степових провінціях (Преріях): Альберті (105 923 ос.; 7, 95%), Манітобі (105 372 ос.; 11, 43%) і Саскачевані (78 851 ос.; 8, 52%) [6, Ч. 152, 1962]; Українська мова займала там найміцніші позиції, оскільки дві третини усіх канадських українців, що визнавали українську рідною мовою, проживали саме у Преріях.

Однак питання збереження національної ідентичності у другій половині ХХ ст. в умовах “канадської мозаїки” украї загострилося. П. Юзик зауважував, що українці настільки інтегрувалися у канадське суспільство, що годі довідатися, хто з них українського походження [4, 180]. З початку 1960-х рр. у канадському суспільстві з’явилося одразу декілька плюралістичних концепцій, як альтернатива до наявної моделі моноетнолінгвістичного розвитку. Серед них можна виділити принаймні чотири найпоширеніші: багатонаціоналізму (*multinationalism*), багатокультурності (*multiculturalism*), інтегрального націоналізму (*integration nationalism*), міжкультурності (*interculturalism*). Усі ці слова, так чи інакше, були антонімами терміна “культурна асиміляція”. Канадський політикум усе більше огортала впевненість, що лише плюралізм сприятиме інтеграції етнічних меншин в єдине ціле [16, 382].

У 1963 р., у відповідь на зростання незадоволення серед франкоканадців Квебеку своїм мовним становищем, федеральний уряд ініціював створення Королівської комісії з питань двомовності та двокультурності. Вона зосередила діяльність на вивченні рівня двомовності у федеральній адміністрації, ролі гро-

мадських і приватних організацій у намаганні поліпшити міжкультурні відносини. Співголовами Королівської комісії стали Анрі Лорендо (франкоканадець) та Девідсон Дантон (англоканадець). Комісія складалась з десяти обраних комісарів – по чотири англо– і франкоканадці, та двох представників інших етногруп – польської та української. Інтереси останньої репрезентував знаний науковець, голова відділу слов'янських студій Манітобського університету, професор Ярослав Рудницький.

Запорукою збереження національної ідентичності українці довгий час уважали входження в англomовне середовище. Сказане пересічним українцем: “Я канадець”, передусім означало – “Я англomовний канадець”, що автоматично перетворювало канадських українців на союзників англomоканадців у боротьбі з квебекським націоналізмом [24, 87]. П. Юзик у свій час навіть спромігся закинути франкоканадцям те, що його земляки (українці) освоїли й обробили за сім десятиліть перебування в країні вдвічі більше землі, аніж ті за три століття [10, 82]. Він наголошував на нетотожності процесів самовизначення етносу й провінції, пояснюючи свою думку тим, що народ є природною сутністю, а провінція – штучною [25, 166]. Одночасно П. Юзик визнавав вклад франкофонів у будівництво держави і віддавав їм за це належне. Зокрема, він наголошував на тому, що саме франкоканадський чинник сприяв утвердженню Канади як незалежної держави й подоланню тиску з боку США [26, 71].

Діяльність Королівської комісії з питань двомовності та двокультурності, на думку П. Юзика, спонукала українців Канади “виявити свої аспірації як окрема група” [9, 30]. Уже сама назва комісії свідчила, що уряд “бачить” лише два етноси – англо– та франкоканадців. Сенатор твердив, що є достатньо підстав вважати українців за таких ж будівничих Канади, як англо– та франкофони. Чималий суспільний резонанс отримала уже перша промова П. Юзика під назвою “Канада: багатокультурна нація”, виголошена 3 березня 1964 р. у верхній палаті федерального парламенту. Сенатор твердив, що держава в етнічному розумінні складається не лише з англо– і франкоканадців, але й з “третього елемента” (“третього компонента”, “третьої сили”). Ним є аллофони – канадці неанглосаксонського й

нефранцузького походження, чії позиції особливо міцні в західних провінціях, де українці, поляки, німці та інші іммігранти становлять значну частину населення. Засадничим принципом теорії “третього елемента” стало твердження, що канадська єдність має обов’язково ґрунтуватися не на двох елементах (англо– і франкоканадському), а на трьох – тобто з урахуванням аллофонів.

За підрахунками П. Юзика, “третій елемент” у Канаді станом на 1961 р. становив 26%, що лише на 4% менше від загальної кількості франкоканадців у державі (англоканадці становили на той час 44%). Водночас сенатор відзначив тенденцію до кількісного зростання “третього елемента”, тоді як кількість англоканадців постійно зменшувалася, а чисельність франкоканадців не зазнавала відчутних змін. Крім того, на той час у Саскачевані відсоток аллофонів становив 53%, Альберті – 49%, Манітобі – 48% [25, 28]. Зважаючи на це, “третій елемент” був реальною “третьою силою” у державі і, на переконання П. Юзика, мав усі передумови навіть претендувати на отримання статусу “окремої нації” [25, 34]. Цікаво, що ці слова дуже болісно сприйняли в УРСР. П. Юзик удостоївся ярлика “войовничого націоналіста”, був звинувачений у “штучній гіперболізації українського елемента”, а “третя сила” характеризувалась, як “чисто уявне аморфне поєднання етнічних груп неанглійського і нефранцузького походження” [7, 150].

Як тільки П. Юзик висунув ідею “третьої сили”, питання багатокультурності стало предметом гострих дебатів у канадських мас-медіа. Газета “Гомін України” в одному із своїх номерів вдало зауважила, що дискримінація осіб заборонена у Канаді законом, а дискримінація цілих національних груп – ні [2, 7 грудня 1968]. Дослідник Василь Верига, з цього приводу писав: “Виступи сенатора, професор Павла Юзика є якраз тим бадьорим і незламним українським духом, що гордо підносить голос за рівноправність у Канаді всіх громадян. Він є першим сенатором, що відважився заговорити та скритикувати канадійську дійсність, вказуючи на те, що на високих державних постах, так само як і на чоловічих місцях у зарядах приватних підприємств, немає українців, і це достойний сенатор назвав дискримінацією” [1, 63].

П. Юзик став головним апологетом концепції “третьої сили”, а канадські українці склали осердя руху за багатокультурність. “Він (П. Юзик – *P. C.*), – зауважував у газетному дописі згаданий уже В. Верига, – став сьогодні рушійною силою у змаганнях за конституційні гарантії прав для третього елемента. Ці гарантії стали б запорукою, що британська парламентарна більшість не позбавить прав інші національні групи Канади, як це мало місце в часі I-ї світової війни. У тих його змаганнях сенатор Юзик повинен знайти повну піддержку з боку всіх національних груп Канади, а зокрема, нашої організованої української громади на чолі з Комітетом Українців Канади та українськими церквами” [2, 7 грудня 1968].

Чи не єдиними, хто прохолодно поставився до починань “третьої сили”, були нечисленні канадські білоруси. Натомість, за твердженням дослідника Альбертського університету Александра Матейка, поляки належали до тих етноспільнот, котрі гордилися, що можуть долучитися до розвитку цього руху [20, 239]. Варто зазначити, що популяризації “третьої сили” неабияк сприяли дослідження професора Аккадійського університету В. Кірконнела – відомого своїми симпатіями до українців. Саме він, разом з такими науковцями, як В. Кей, А. Річмонд та Дж. Портер й обґрунтували теорію “канадської мозаїки”.

Усередині 1960-х рр. “третья сила” перетворилася на досить впливовий чинник суспільно-політичного життя Канади. З квітня 1965 р. прем’єр-міністр Канади, ліберал Лестер Пірсон в інтерв’ю “Вікенд Мегезін” визнав факт існування у Канаді “третього елемента” і його важливість у державному розвитку [8, 57-58]. Ще більш прихильнішими до ідей П. Юзика, природно, були консерватори. Наприклад, чільний представник Прогресивно-Консервативної партії Канади Дж. Брукс заявив: “Щоб ми не робили, ми не зможемо перетворити англійця на француза, а француза на англійця. Але ми можемо з обох зробити добрих канадців” [8, 53]. Таким чином, “третья сила” стала тактичним альянсом третини населення Канади заради політичних змін і конституційного закріплення прав національних меншин [23].

Як пригадував член Королівської комісії з двомовності і двокультурності Ройс Фріз, він часто перечив П. Юзику і під-

давав критиці його концепцію “третьої сили”. Р. Фріз вважав її такою, що немає жодного смислу, оскільки не ґрунтується на одній мовній основі, а є технічним конгломератом різних етнічних груп Канади. Утім, за словами політика, переконати П. Юзика було практично неможливо. Сенатор твердо вірив у свої ідеали і спростовував усі закиди тим, що “третья сила”, хоч без спільної етнолінгвістичної основи, має одну мету – а це найважливіше [14]. “Доки я живу, я боротимусь за мій народ!” – ці слова П. Юзика якнайкраще ілюструють його переконаність у правоті [14].

У 1965 р. Королівська комісія з двомовності і двокультурності оприлюднила свій попередній рапорт, у якому визнала, що французька мова не належно захищена законодавством. Відтак, комісари рекомендували федеральному уряду виправити ці недоліки, дотримуючись принципу “рівності двох головних мов і культур” (§ 5) [21, 23]. Звісно, такий висновок обурив представників “третьої сили”. Я. Рудницький звернув увагу на те, що пропаговану в суспільстві двомовність не слід розуміти виключно як англо-французьку, бо є регіони, де позиції французької мови слабкі (Захід Канади). Тому найкращим виходом із наявної ситуації мала бути багатомовна й багатокультурна Канада з двома офіційними та багатьма регіональними мовами (“ономастичний білінгвізм”) [22, 62].

По-суті, український фактор став засобом протидії офіційній двомовності, котрої домагалися франкоканадці [18, 8]. Це було своєрідним зіткненням мовного націоналізму двох великих етноспільнот. Різкий осуд з боку представників “третьої сили” викликала підготовка до ухвалення законопроекту, що мав надати французькій мові статус офіційної в Канаді. Українці розцінювали такий крок, як непряму форму тиску на національні меншини, й обурено запитували: “Чому нас змушують розмовляти французькою?”. У канадському сенаті виникла опозиція до даного законопроекту на чолі з П. Юзиком, який вимагав надати гарантії й іншим мовам. На дебатах з приводу прийняття цього документа сенатор заявив, що більшість українців не потребує запропонованих змін [25, 121]. Розмірковуючи над мовною проблемою, П. Юзик ставив під сумнів доціль-

ність вживання французької мови в тих регіонах, де франкофони складають незначний відсоток населення.

13-15 грудня 1968 р. в Торонто відбулась конференція (більш ніж 150 делегатів із понад 20 етнічних груп) під назвою “Конференція мислячих”. Учасники зібрання висловили стурбованість національною політикою Оттави і задекларували неприйнятність засад політики двокультурності [6, Ч. 228, 1969]. Та усі спроби “третьої сили” запобігти прийняттю мовного закону були марними. 9 липня 1969 р. федеральний парламент ухвалив закон, у якому йшлося, що: “Англійська й французька мови є офіційними мовами Канади... мають рівний статус, користуються рівними правами та привілеями при використанні у всіх установах парламенту та уряду Канади” [12, 600]. Однак показово те, що з 17 сенаторів, що проголосували проти, 16 були із Західної Канади – території найбільшого поселення українців та й “третього елемента” назагал [6, Ч. 236, 1969].

Утім, перетворення Канади на країну з двома офіційними мовами не стало абсолютною поразкою “третьої сили”. У четвертому томі звіту Королівської комісії з двомовності і двокультурності (1969 р.) все ж було враховано окремі рекомендації представників “третьої сили”, які сприяли формуванню політики “багатокультурності на двомовній основі”. Уряд визнавав незаперечний факт, що Канада складається з більше, аніж “двох рівних половин”, а франкоканадці, хоч і є найбільшою етнічною і культурною спільнотою (після англокандців), – не більше, ніж “одна серед багатьох” етнокультурних меншин [19].

Тобто “третя сила” стала ситуативним альянсом, який виконав свою місію. Реальним здобутком руху стало проголошення федеральним урядом у 1971 р. політики багатокультурності, яка передбачала підтримку всіх культур, а не лише англо– чи франкоканадської, допомогу у подоланні бар’єрів у процесі повноцінного входження у канадське суспільство, стимулювання творчої взаємодії й обміну між усіма культурними групами держави в інтересах національної єдності, надання іммігрантам допомоги у вивченні хоча б однієї з офіційних мов [3, 86-87]. Декларуючи необхідність такого кроку, прем’єр-міністр Канади П. Трюдо зазначив: “Кожна етнічна група має право на збе-

реження і розвиток власної культури й вартостей в загальноканадському контексті. Ми можемо в нашій країні мати дві офіційні мови, але ми не можемо мати двох офіційних культур. Політика багатокультурності мусить стати політикою усіх канадців” [6, Ч. 279, 1969]. Як пригадував митрополит Максим Германюк, добрий друг П. Юзика, для сенатора це був один із найщасливіших днів у його житті [15].

П. Трюдо на базі багатокультурності намагався плекати панканадський громадянський націоналізм з універсальними цінностями. Такий підхід викликав побоювання, що багатокультурність може стати лише ширмою для асиміляції в англослов'янському середовищі Канади [17, 347]. Наприклад, редактор видання “Ми і світ” Микола Колянківський з неприхованою іронією зауважував: “Програма мультикультуралізму звужена практично до етнографізму й самодіяльності, не принесе користі ні національним групам, ні Канаді” [5, Ч. 173, 1973].

Утім, як показала історія, багатокультурність не стала політикою одного уряду чи однієї партії. На парламентських дебатах 24 липня 1986 р., присвячених пам'яті П. Юзика, зазначалось: “Його внесок у розвиток канадської мозаїки є свідченням того, хто насправді пропагував нашу багатокультурність. У підсумку, канадці стали об'єктом заздрості для інших держав” [14]. Як зазначав дослідник Майкл Адамс, початок політики багатокультурності означав не мало, не багато – політичне народження сучасної Канади [11, 108].

Отже, реалізація політики багатокультурності стала головним досягненням “третьої сили” і сенатора П. Юзика зокрема. Його бачення Канади як багатокультурної, демократичної і правової держави були сповна відображені у Конституції 1982 р. Проблема збереження національної ідентичності канадських українців з того часу вийшла на новий рівень, оскільки усі етнічні групи визнавались рівними перед законом, а їхня культурна спадщина захищалась. Багатокультурність, котра для П. Юзика означала не просто тактичний хід у політичному житті, а питання морального принципу, стала національною ідеєю Канади.

ЛІТЕРАТУРА:

1. Верига В. Українці в Канаді й СРСР // Верига В. Слово і чин. Вибрані статті, доповіді, розвідки, життєписи. 1946-1988 / Упорядник і автор передмови М. Литвин. – Львів, 2001. – С. 62-68.

2. “Гомін України”. – Торонто.

3. Евтух В. Концепции этносоциального развития США и Канады: типологии, традиции и эволюция. – Киев, 1991.

4. Макара В. Соціально-політична інтеграція українців у поліетнічне суспільство Канади. – Чернівці, 2006.

5. “Ми і світ”. – Торонто.

6. “Нові дні”. – Торонто.

7. Овдієнко Л. Поль Юзик. За кращу Канаду // “Український історичний журнал”. – Київ. – 1975. – № 3. – С. 150-151.

8. Прапорonosні слова Канади // Календар-альманах “Нового шляху” на 1966 рік / За ред. В. Левицького. – Вінніпер. – С. 51-58.

9. Тесля І., Юзик П. Українці в Канаді – їх розвиток і досягнення. – Мюнхен, 1968.

10. Юзик П. Український вклад в Канаду // Календар-альманах “Нового шляху” на 1967 рік / За ред. В. Левицького. – Вінніпер. – С. 82-84.

11. Adams M. Fire and Ice. The United States, Canada and Myth of Converging Values. – Toronto, 2003.

12. An Act Respecting the Status of the Official Languages of Canada (Assented to 9th July, 1969) // Canadian Constitutional Law in a Modern Perspective / Ed. by J. N. Lyon and R. G. Atkey. – Toronto & Buffalo, 1974. – P. 600-610.

13. Contribution to Canada // <http://www.yuzyk.com/contrib-can-e.shtml>. [25.12.2009].

14. Debates of the Senate Hansard. 1st Session, 23rd Parliament, Vol. 130, No. 159. Thursday, July 24, 1986 // <http://www.yuzyk.com/hansard-e.shtml>. [25.12.2009].

15. Deputy prime minister, hundreds attend Ottawa funeral / By Michael B. Bociurkiw // “The Ukrainian Weekly”. 1986. July 20 // <http://www.yuzyk.com/yuz-tribute1.shtml>. [26.12.2009].

16. Gagnon A.-G., Iacovino R. Interculturalism: Expanding the Boundaries of Citizenship // Quebec: State and Society / Ed. by A.-G. Gagnon. – Toronto, 2004. – P. 369-388.

17. Gidengil E., Blais A., Nadeau R., Neviite N. Language and Cultural Insecurity // Québec: State and Society / Ed. by A.-G. Gagnon. – Toronto, 2004. – P. 345-368.

18. Lupul M. A Question of Identity: Canada’s Ukrainians and Multiculturalism // Multiculturalism and Ukrainian Canadians: Identity, Homeland Ties, and the Community’s Future / Ed. by S. Hryniuk and L. Luciuk. – Toronto, 1993. – P. 8-13.

19. Manoly R. Lupul – Letter to the Editor “Calgary Herald” (May 5, 1998) // <http://www.yuzyk.com/yuz-trudeau.shtml>. [25.12.2009].
20. Matejko A. Multiculturalism: The Polish Canadian Case // Two Nations, Many Cultures: Ethnic Groups in Canada / Ed. by J. L. Elliot. – Scarborough, 1979. – P. 237-249.
21. Royal Commission on Bilingualism and Biculturalism. A Preliminary Report of the Report of the Royal Commission on Bilingualism and Biculturalism. – Ottawa, 1965.
22. Rudnycky J. Multiculturalism and Multilingualism in Canada. – Ottawa, 1983.
23. Ukrainian Canadian Congress Bulletin (May, 2000) // <http://www.yuzyk.com/ucc2000-e.shtml>. [25.12.2009].
24. Wangenheim E. The Ukrainians: A Case Study of the “Third Force” // Nationalism in Canada / Ed. by P. Russel. – Toronto, 1966. – P. 72-91.
25. Yuzyk P. For a Better Canada: A Collection of Selected Speeches Delivered in the Senate of Canada and at Conferences in Various Centres across Canada. – Toronto, 1973.
26. Yuzyk P. Ukrainian Canadians: Their Place and Role in Canadian Life. – Toronto, 1967.
27. Yuzyk Paul (1913-1986) // http://www.mhs.mb.ca/docs/people/yuzyk_p.shtml. [4.01.2010].

УДК 32-027.21(075.8)

Мирослава Гурик

**КОНЦЕПЦІЯ ЕЛІТИ В. ЛИПІНСЬКОГО:
АНАЛІЗ І ПЕРСПЕКТИВИ**

У статті здійснено спробу аналізу елітарної концепції Вячеслава Липинського. Охарактеризовано основні складові національного характеру аристократії. Показано роль еліти у суспільно-політичній сфері.

Ключові слова: аристократія, провідна верства, класократія, “каста луччих людей”.

Guryk M. The elite conception of V. Lipinskogo: analysis and perspectives.

The attempt of analysis of elite conception of Vyacheslava Lipinskogo is carried out in the article. The basic constituents of national character of aristocracy are described. The role of elite is rotined in publicly – to the political sphere.

Key words: aristocracy, lead a layer, klasokratiya, “caste of the best people”.

Гурик М. Концепция элиты В. Липинского: анализ и перспективы.

В статье осуществлена попытка анализа элитарной концепции Вячеслава Липинского. Охарактеризованы основные составляющие национального характера аристократии. Показана роль элиты в общественно-политической сфере.

Ключевые слова: аристократия, ведущий слой, класократия, “каста луччих людей”.

Серед політичних доктрин України у ХХ ст. значне місце посідає монархічно-гетьманська концепція В. Липинського (1882-1931рр.), історика, політолога, засновника українського консерватизму. Важливою складовою теоретичного надбання мислителя є його концепція еліти, яка і сьогодні зберігає свою значимість.

Актуальність поняття “еліта” полягає перш за все в тому, що без розуміння того, якою має бути провідна верства, або краще

– провідні люди певної нації чи суспільства, взагалі неможливо чітко уявити обличчя самого суспільства та окреслити перспективи його розвитку.

Завдання дослідження – розкрити зміст аристократичної концепції В.Липинського, показати роль провідної верстви у соціально-політичній сфері, охарактеризувати основні складові національного характеру еліти.

Особливий інтерес для розкриття тематики статті викликають дві праці автора: “Національна аристократія”, і “Листи до братів – хліборобів”. Власне, в останній найбільш глибоко розкрита політична доктрина В. Липинського, суть якої полягає у такому:

1) політичним ідеалом для України є спадкова монархія на чолі з гетьманом;

2) республіканська парламентська демократія є непридатною для України; серед трьох основних державних форм: демократія з республікою, охлократія з диктатурою, класократія з правовою обмеженою законом монархією, найпридатнішою є остання.

3) концепція аристократії, що ґрунтується на принципі “територіального патріотизму”, який є важливішим за національний чинник, оскільки він сприяє поширенню консервативної ідеології, християнської релігії і солідаризму;

4) концепція хлібороба – власника, як рушійної сили політичного процесу.

На особливу увагу заслуговують друга і третя складова даної концепції, оскільки у них сформульовано роль аристократії через призму реалізації нею політичної влади в умовах класократичного режиму. Цей режим, на думку мислителя, найбільш відповідає українським політичним реаліям, оскільки демократія з її виборами до демократичної республіки (парламенту) – це політична бутафорія. “... Я не демократ, – писав В. Липинський, – влада народу мусить бути обмежена точно означеними правами... Влада монарха мусить бути обмежена точно означеними правами народу, бо вважаю, що “народовладний” демократичний метод організації громадського життя, опертий на спекуляції найгіршими інстинктами мас, веде народ до загибелі” [2, 8]. Тому для українського руху, мірку-

вав він, можуть стати фатальними гасла демократії й громадянського суспільства, оскільки вони спричинять штучне копіювання демократії за взірцями інших країн, а політична культура однієї нації не може бути механічно перейнята іншою. В. Липинський вважав, що основною умовою створення української державності є єдність: релігійна, регіональна, політична, організаційна, національна. Здобуття державності багато в чому залежить від організації провідної верстви, від її згуртованості. На період встановлення державності та розвитку монархії потрібно, щоб державна влада була в “руках матеріально-сильних войовників-продуцентів, а влада духовна – в руках релігійної, ідейної і тому дисциплінованої та організованої інтелігенції...” [2, 16]. Отже, класократія – це такий режим, коли владу реалізує активна меншість – аристократія (войовники, продуценти, інтелігенти), яка є результатом певного добору кращих представників всіх суспільних класів і груп. Ця правляча аристократична меншість обмежує свою владу послухом монархові, влада якого обмежується законами, встановленими двома законодавчими палатами – територіальною і трудовою.

Роль провідної верстви у реалізації класократичної доктрини є безперечною, адже “... не етнографічна маса, не тип, не характер, не мова, не окрема територія творять самі по собі націю, а творить націю, якась активна група людей..., що веде серед неї перед в розвитку об’єднуючих, будуючих націю політичних вартостей” [1, 254]. Тому, вважав В. Липинський, потрібно відродити українських аристократичних спадкоємців Б. Хмельницького, П. Конашевича-Сагайдачного, І. Богуна, Ю. Немирича, І. Мазепи та інших, панівну верству, що має в крові “інстинктивний нахил до творення своєї влади і держави” [3, 388].

Отже, головною рушійною силою державотворчих процесів, на думку Липинського, мали виступити нові будівничі, бо “без сильних і авторитетних провідників та організаторів нації в її важкій боротьбі за існування немає і не може бути нації” [1, 257].

Велику увагу політолог приділяв висвітленню питання природи активності аристократії. Потрібно сказати, що на відміну від І. Вишенського, Г. Сковороди й інших консерваторів, які вважали, що причетність особистості до “касти луччих лю-

дей” вимірюється силою її духу, то на думку Липинського, приналежність до еліти визначається активністю особистості в соціально-політичній сфері людського буття [5, 11]. “Означення тієї групи найкращих в даний історичний момент серед нації людей, – писав Липинський, – які найкращі серед неї тому, що власне вони в даний момент являються організаторами, правителями і керманичами нації... і рішаючим тут єсть факт, що ці люди стоять в даний момент на чолі нації, нація їх провід визнає і під їх проводом вона живе, росте і розвивається” [1, 254]. Такий погляд є взірцем соціологічного ставлення до проблеми національної аристократії та особливо до розуміння природи її ієрархії, яке відіграло в ХХ ст. велику, проте негативну роль.

Природа національної аристократії, відтак, не в останню чергу визначається здатністю або нездатністю її до певних активних дій у суспільстві. “Предками нової аристократії, – міркував мислитель, – стали б сучасні українські інтелігентські соціалісти, коли б вони своїми ... політично-організаційними методами зуміли перетворити й зорганізувати українську етнографічну масу в свідому й незалежну націю” [1, 254].

Отже, саме соціальні методи й мета правлячої верстви, а також вольові якості окремих її правителів слугують ознаками аристократичності. Це відзначає виразну соціальну акцентованість концепції добірної людини В. Липинського, що характерно особливо для українського ХХ ст., яке пройшло під знаком великих зрушень, катаклізмів, та багатомільйонних людських втрат.

Прихильність Липинського до соціального ідеалу аристократа підтверджує й виокремлення ним визначальних складових національного характеру еліти. В цьому контексті, сталим пріоритетом, на думку мислителя є наявність у аристократії матеріальної сили, “...інакше ... її змете якась чужа національна аристократія, яка оцьому етнічно-відмінному колективові забезпечить кращі матеріальні і моральні умови в боротьбі за існування і одночасно дасть йому свою національну ідеологію перетворить його на свою націю” [1, 256]

Позиція Липинського пояснюється тими складними історичними обставинами, в яких опинилася українська нація на початку ХХ ст., а саме: фактична відсутність політично згурто-

ваної і матеріально забезпеченої національної еліти, і як наслідок – втрата української державності.

Другою важливою рисою аристократа, на переконання В'ячеслава Липинського, є наявність “морального авторитету в очах своєї нації”, що означає “відповідати тим поняттям законності і громадської моралі якими живе в цей момент ціла нація”. У цілому, вважав мислитель, що “без них двох серйозних прикмет: матеріальної сили і авторитету немає і не може бути національної аристократії” [1, 257].

Політичні події в Україні після Помаранчевої революції підтвердили також наявність у політичній еліті характерної риси, яку відмічав В. Липинський, – нахил до романтизму. Він вважав, що українська еліта позбавлена почуття дійсності, не вміє відрізнити бажане від можливого. “Тому живуть вони найбільше фантастичними утопіями якихось “Україна без влади і підвладних”, “якихось соціалістичних і націоналістичних ельдорадо”. Здійснитися ці ельдорадо мають самі й автоматично мають вони “зайняти місце тієї живої і реальної, дійсної України...” [3, 64]. Зрештою, політична еліта нарешті повинна зрозуміти якою є “жива і реальна” Україна, усвідомити свою роль у процесах державотворення та модернізації суспільства.

ЛІТЕРАТУРА:

1. Липинський В. К. Національна аристократія // Консерватизм: Антологія / Упоряд. О. Проценко, В. Лісовий. – К.: Смолоскип, 1998. – 598 с.
2. Липинський В. К. Листи до братів – хліборобів // Твори у шести томах. – К.: Філадельфія, 1995. – Т. 6.
3. Липинський В. К. Україна на переломі: 1657 – 1659: Замітки до історій українського державного будівництва в XVII ст. – Філадельфія, 1991.
4. Сковорода Г. Вибрані твори: У 2-х т. – К., 1972. – Т. 1. – 269 с.
5. Ямчук П. Християнський консерватизм: дух, епоха, людина. – Луцьк: Терен, 2005. – 316 с.

УДК: 94(430): 172.15 “1936/1939”

Юрій Міюц

НАЦІОНАЛІЗМ В ЕПОХУ НАДНАЦІОНАЛЬНОСТІ (НА ПРИКЛАДІ УЧБОВИХ ПРОГРАМ ТА ДІЯЛЬНОСТІ “ГІТЛЕРЮГЕНДУ” У ТРЕТЬОМУ РЕЙХУ (1936-1939 рр.)

У статті, на прикладі навчальних програм та діяльності “Гітлерюгенду” у Третньому рейху (1936-1939 рр.), розглядається складний період новітньої історії Німеччини. Досліджується молодіжна політика нацистської держави напередодні Другої світової війни.

Ключові слова: “Гітлерюгенд”, учбові програми, Третій рейх, молодь.

Mijutz J. Nationalism in the era of supranationality (on the example of curriculums and activities of the Hitler Youth in the Third Reich (1936-1939)).

In the article of Mijutz J.V. “Nationalism in the era of supranationality (on the example of curriculums and activities of the Hitler Youth in the Third Reich (1936-1939))” it is shown a very difficult period of Germany modern history. The author research the youth policy of the Nazi state on the eve of the Second World War.

Key words: Hitler Youth, curriculums, the Third Reich, youth

Миюц Ю. Национализм в эпоху наднациональности (на примере учебных программ и деятельности “Гитлерюгенда” в Третьем рейхе (1936-1939 гг.).

В статье, на примере учебных программ и деятельности “Гитлерюгенда” в Третьем рейхе (1936-1939 гг.), рассматривается период новейшей истории Германии. Исследуется молодежная политика нацистского государства накануне Второй мировой войны.

Ключевые слова: “Гитлерюгенд”, учебные программы, Третий рейх, молодежь.

Інтерес до проблем, пов'язаних з історією Третього рейху, з'явився відразу після його виникнення. Історіографія німецько-

го варіанта фашизму вже давно сягнула межу в 50.000 наукових розвідок [1]. При цьому найбільшу увагу дослідників притягували проблеми створення масової бази нацизму, його ідеологічні витоки, механізм функціонування власне НСДАП, військово-політичні аспекти тощо. У той самий час у вітчизняній історіографії дослідження націонал-соціалізму знаходилося немов у “безповітряному просторі”, оскільки маловивченими залишались історія суспільних установ, питання історії культури, суспільної свідомості і т. ін. [2, 24]. У тому числі були і проблеми щільно пов’язані з вивченням діяльності молодіжних організацій Третього рейху. І це звісно не випадково. І радянські, і вітчизняні вчені свідомо обходили їх осторонь, тому що їхнє наукове вивчення автоматично приводило до відповідних небажаних паралелей. Наприклад, форми діяльності “Гітлерюгенду” були ніби відбитком діяльності піонерів та ВЛКСМ у Радянському Союзі і т. ін.

Сьогодні вже існує немало і монографічних, і дисертаційних досліджень, що висвітлюють різні аспекти молодіжної політики нацистської Німеччини в 30-ті рр. ХХ ст. [3]. Серед сучасних дослідників, що працюють у межах СНД, можна згадати роботи О. Р. Давлетова, Ю. А. Міхальчишина, О. Г. Шагалової тощо, в яких було започатковано дослідження цієї проблематики і на які опирається автор цього матеріалу [4]. При цьому варто зауважити, що деякі аспекти стосовно молодіжної політики НСДАП все ще не достатньо висвітлені у вітчизняній історіографії. Тому мета статті – на фоні аналізу націоналізму в епоху наднаціональності (на прикладі навчальних програм і діяльності “Гітлерюгенду”) виокремити провідні вектори молодіжної політики Третього рейху напередодні Другої світової війни (1936 – 1939 рр.).

“Закон про молодь” від 1 грудня 1936 року знаходився у відповідності з установками прийнятого того ж року 4-річного плану підготовки Німеччини до реваншистської війни. Відтепер у “Гітлерюгенді” остаточно стверджується мілітаристський стиль діяльності і розбудови організації. Члени спілки були зобов’язані носити однакову уніформу.

Розробку уніформи для молоді з “Гітлерюгенда” доручили найкращим дизайнерам та модельєрам “Третього рейху”.

За задумом Шираха, для того щоб бути рекламою організації, уніформа мала бути одночасно і красивою і зручною. Врешті-решт, були створені парадний і повсякденний костюми членів молодіжного союзу НСДАП, а також літня та зимова форма одягу. Кольорова гама, і навіть покрій, змінювались з урахуванням специфіки підрозділів: загально-військове відділення; авіаційне відділення; морське відділення. Загальна уніформа мала такий вигляд: формова коричнева сорочка; чорна трикутна краватка; чорні шорти до колін; коричневі черевики з гольфами (взимку – чорні високі чоботи); коричневий кашкет; солдатський ранець; ремінь з портупесею; фляга; мішок з сухарями і похідний ніж.

Зимова форма включала в себе довгі чорні штани і брунатно-зелене однобортне пальто з накладними карманами на грудях [5, 18].

При цьому як парадна, так і буденна уніформи доповнювались багатьма допоміжними елементами – різнокольоровими різноманітними нашивками, шевронами, шнурами і нарукавними пов'язками, що відбивали стан та посаду підлітка в організації, його функції, приналежність до того чи іншого підрозділу.

Шорти, що входили до обов'язкової уніформи, віднині вже не сприймалися в Німеччині як дитячий одяг, навпаки, вони стали ніби певною відзнакою приналежності до “Гітлерюгенда”. Для дівчат була розроблена окрема модифікація одягу: синя спідниця з ременем; біла блуза; чорна краватка; коричнева хустка; коричневий жилет з 4-ма великими карманами та кітель. Під час туристичних заходів дівочу уніформу доповнювали звичайна солдатська фляга, планшет та ранець, а взимку – брунатно-зелене приталене пальто [6, 234].

Майже вся уніформа членів “Гітлерюгенда” виготовлялась за батьківський рахунок. Держава поставляла лише так зване “похідне спорядження”.

Починаючи від цього часу – 1936 рік – “Гітлерюгенд” намагається контролювати майже кожну хвилину в житті молодого покоління мешканців Німеччини. Відтепер будь-яке раніше цілком буденне заняття – спортивні змагання, туристичні подорожі, хоровий спів, відпочинок поза містом у палаточних таборах

і т. п. – все це проходило під наглядом функціонерів з “Гітлерюгенда”. Був запроваджений навіть державний день молодіжної освіти – тому, хто був членом молодіжної нацистської спілки, не треба було щосуботи відвідувати школу. Замість цього – так звана “служба фюреру” – влітку до 12 годин. До того ж, щонеділі у школі 2 години всі підлітки проходили нацистську ідеологічну підготовку. На будь-якому вечорі відпочинку дітей примушували дискутувати з питань історії НСДАП. На уроках історії діти вивчали біографію фюрера. Ідеологічний вплив на молодь здійснювала і щонедільна радіопрограма “Година нації”. Свій внесок робили і спортивні та фахові змагання.

Кожен з членів “Гітлерюгенда” був зобов’язаний здати фізичні нормативи заради отримання спеціального значка. Ці нормативи включали в себе два розділи:

1. Теорія;

2. Фізична підготовка. В межах теоретичної підготовки необхідно було знати:

– для дітей віком від 6 до 10 років – провідні гасла НСДАП, “Стягову пісню “Гітлерюгенда”” та “Пісню про Хорста Весселя” [7, 114-115];

– для підлітків віком від 14 до 18 років – біографію Адольфа Гітлера, умови життя німецької діаспори за кордоном, інформацію стосовно втрачених німецьких територій (за Версальською угодою 1919 р. – Ю. М.), а також текст 6 обов’язкових пісень “Гітлерюгенда” [8, 152].

У другому розділі мова вже йшла безпосередньо про фізичну та допризовну підготовку:

– члени “Юнгфолька” здавали нормативи двічі – у 12 та 14-річному віці, що включали у себе: біг на 60 метрів за 11 секунд; стрибок у довжину до 3 метрів;

– кидання м’яча на 30 метрів, а також вміння складати солдатський ранець та успішне проходження 1,5 добового пішого туристичного походу [9, 13];

– юнаки від 14 до 18 років здавали знову тіж самі нормативи та ще плавання, підтягування, вміння їздити на велосипеді, участь у 15-кілометровому турпоході, встановлення палатки і участь у табірному житті протягом 3-х діб. До того ж, кожен з

них мав вправно стріляти з гвинтівки, орієнтуватись за допомогою компаса, по мапі та зіркам, швидко облаштувати палаточний табір, знати назву та прикмети найпоширеніших дерев та лікувальних рослин. Для дівчат існували власні нормативні вимоги, більш зорієнтовані на вивчення медичної допомоги, у тому числі і в екстремальних умовах, домогосподарства та майбутнього материнства.

Розглядаючи провідні вектори молодіжної політики у “третьому рейху”, слід відзначити, що ми маємо виокремити такі напрями:

1. Ідеологічна робота – виховання у расистському та парамілітаристському дусі.
2. Щільно пов’язана з ідеологічною, психологічна обробка молоді.
3. Фізичне виховання молоді.
4. Допризовне військове виховання молоді.
5. Соціальне стимулювання підростаючого покоління.

Ідеологічна робота “Гітлерюгенда” була інтегрована з діяльністю школи. Сам фюрер чітко виділив дві провідні цілі загальноосвітньої німецької школи: “По-перше, треба запалити вогонь в серці молоді і укоренити в її розумі поняття “раса”. По-друге, німецька молодь повинна бути готовою до війни, навченою або перемогти, або померти. Кінцева мета виховання – сформувати нових громадян, що усвідомлюють славу країни та охоплені фанатичною відданістю національній ідеї” [10, 354].

Всеохоплюючий характер такої підготовки підтверджує і мета Націонал-соціалістичної ліги німецьких вчителів, до складу якої в 1937 році вже входило 97% загальної кількості вчителів середньої школи: “Націонал-соціалізм – світогляд, що вимагає цілковитого визнання, він не повинен бути об’єктом випадкової чи скороминучої цікавості... Молодь Німеччини не повинна більше стояти перед вибором – як це було в епоху лібералізму, з її так званою “об’єктивністю” – духом яких ідей керуватися на початку життєвого шляху: ”матеріалізму чи ідеалізму, расизму чи інтернаціоналізму, релігії чи атеїзму”. Ми повинні, виходячи з принципів ідеології націонал-соціалізму, свідомо формувати свідомість молодих людей. Досягнення цієї мети повинно

здійснюватися шляхом тих самих методів, завдяки яким наш рух зміг підкорити націю: переконання та пропаганда” [11, 398].

Всі школи та університети Німеччини вже були очищені від викладачів-євреїв. До 1938 року, щорічно, дві третини вчительського корпусу початкових класів проходили ідеологічну обробку в наметових таборах за містом на фахових місячних курсах з лекціями, семінарами та заліком зі стройової підготовки. До навчальної діяльності вчителя допускали, якщо у керівництва школи не було ніяких сумнівів щодо його благонадійності.

У навчальних програмах “третього рейху” найважливішими предметами були історія, фізкультура, германістика, біологія та німецька мова. Вивчення історії мало відверто націоналістичний характер, у будь-якому класі акцент робився на вивченні історії націонал-соціалістичного руху. Викладання біології ґрунтувалось передусім на поглядах фюрера стосовно раси. Офіційно затвердженим підручником з біології був твір Германа Гауха “Нові основи расових досліджень”, де справжніми людьми проголошували лише представників “нордичної раси”, а євреї та інші народи відносились до тварин, або так званих “недолюдків”, що вважались перехідним видом.

Вивчення германістики відбувалося на платформі необхідності відновлення “колишньої тевтонської величі”. Увага учнів була сконцентрована на історії германців, як культурустворюючої раси, та історії євреїв, як культуруруйнуючої раси.

У навчальні плани було також внесене вивчення трудів керівної ланки НСДАП.

Традиційна система університетського самоуправління була нацистами скасована, вся повнота влади була передана безпосередньо ректору, якого призначав уряд.

Професори й доценти повинні були читати лекції не лише з “германської історії”, а й з “германської фізики”, “германської біології”, “германської хімії” тощо. Було цинічно проголошено, що вся сучасна фізика в цілому – “єврейська” наука. А теорії Альберта Ейнштейна – це спроба досягнення євреями космічного світового панування чи обернення німців у рабство.

Релігійне навчання після 1933 року було значно скорочено, а в 1935 році з білетів випускних іспитів взагалі зникли пи-

тання з релігії. Поступово була розпочата навіть певна ревізія християнства, зокрема заповіді “Не вбий”. Відмова від загальноновизнаних постулатів християнства вела до пошуків шляхів повернення германського язичництва, до міфу крові та раси. Герман Герінг, офіційний наступник фюрера, публічно виголосив: “Вороги звать нас язичниками, бо ми відроджуємо язичницькі обряди. Однак ці обряди з’єднують наш народ. Вони підносять наші серця, роблять їх доступними для ідей нашого фюрера” [12, 22].

Щодо психологічного шляху впливу, то слід зауважити про досить велику увагу нацистів до цього аспекту. Прикладом можуть бути сценарії молодіжних заходів. Вступ до школи, перехід від “пімпфів” до “юнгфолька”, а потім до “Гітлерюгенда” і т. ін. Усе це було приводом до церемоній. Ці “вирішальні” моменти в житті підлітка використовувались партією Гітлера заради втілення ідей націонал-соціалізму в свідомість молодих німців. Щоб зробити цей вплив на молодь більш регулярним, був створений календар державних нацистських свят. Ними стали: 30 січня – день приходу НСДАП до влади; 9 листопада – день шанування пам’яті нацистів, що загинули під час “пивного” путчу 1923 року; 24 грудня – день проголошення партійної програми НСДАП – “25 пунктів”; 20 квітня – день народження фюрера тощо. Всі ці свята супроводжувались феєрверками, костюмованими балами, факельними процесіями, військовими парадами. До того ж і традиційні німецькі свята пристосовувались до потреб НСДАП. Так, Різдво було перетворено у “свято відродження життя”; народне свято літнього сонцевороту, 21 червня, було оголошено взагалі Днем молоді, якому надавалися риси язичницького обряду відродження, що зіставлявся зі створенням Гітлером нового, завжди “юного” німецького рейху.

Щорічно, на початку жовтня, у сільській місцевості влаштували свято врожаю. У присутності тисяч людей фюрер наближався до імпровізованого вівтаря, де йому підносили “корону врожаю”. Це свято було використано для уславлення нацистського культу “крові та ґрунту”. У всіх заходах цього свята брали участь члени молодіжної спілки НСДАП та підрозділи вермахту.

Символіка та ритуали націонал-соціалістів поступово вкорінювались у повсякденне молодіжне життя. Привітання “Хайль Гітлер!” поступово витіснило всі інші види привітань і стало обов’язковим. Участь у масових ходах, ритуалах, скандування клятви вірності фюреру здійснювало великий емоційний вплив на молодь та міцно фіксувала у свідомості молодих людей стереотипи нацистської пропаганди. Як зазначала згодом німецька письменниця Еріка Манн у творі “Школа для варварів”, “кожна дитина говорить... “Хайль Гітлер!” від 50 до 150 разів на день – більше ніж старих нейтральних привітань... Якщо ви зустрічаєте друга по дорозі до школи, ви кажете це, учбові заняття починаються і закінчуються цим. “Хайль Гітлер!” – каже поштар, кондуктор, дівчина, що продає зошити тощо” [13].

У “Гітлерюгенді” насаджувався дух постійного змагання та суперництва між підлітками. Підрозділи союзу змагались один з одним в опануванні спортивних норм та “світоглядних програм”. Проходили змагання зі стройової підготовки, орієнтування, барабанщиків, сурмачів, співаків і т. ін. За згадками членів “Гітлерюгенда”, ці змагання часто доводили учасників до повного знесилення у погоні за кількістю заходів та їхніми результатами.

Одним із провідних напрямів роботи нацистської молодіжної спілки стало фізичне виховання німецької молоді, яке в другій половині 30-х років ХХ ст. набуло відверто мілітаристського характеру. Фюрер з цього приводу промовив: “Наша держава буде виходити з того, що нам потрібні не фізично слабкі люди, хоча б вони були всебічно освічені, а потрібні фізично здорові люди, з твердим характером, рішучі й енергійні, хоча б їх освіта й не була достатньо широкою” [14]. Нацистська пропаганда, спираючись на цей вислів фюрера, постійно стверджувала: “твоє тіло належить твоїй нації, бо ти зобов’язаний їй своїм існуванням. Ти відповідальний перед нацією за своє тіло”. Таким чином підкреслювалося, що фізичне загартування – це не приватна справа, а обов’язок кожного німця. Ця обов’язковість фізичного загартування поширювалася й на дівчат. Відтепер турбота про стан здоров’я була зведена в ранг офіційного завдання для будь-кого зі складу “Гітлерюгенда”. 1939 рік був взага-

лі проголошений Б. фон Ширахом “роком оздоровлення нації”. Ввели навіть “10 заповідей членів “Гітлерюгенда”. Ними передбачалося суворе дотримання правил гігієни, здорове харчування, відмова від алкоголю, куріння, кави, засвоєння навичок медичної допомоги, регулярні заняття фізкультурою та спортом.

Практикувались військово-спортивні змагання, в яких у 1939 році брали участь понад 7 млн. осіб. Для цього, за допомогою офіцерів вермахту, були створена мережа військово-спортивних таборів по всій країні. У цих таборах вже з 1935 року були передбачені такі види занять: метання гранати, марш у полі з військовим спорядженням, стрільба, орієнтування на незнайомій місцевості тощо [15]. Особливу увагу приділяли в цих таборах навчанню стрілковій справі. Вже в 1937 році на теренах Німеччини була створена мережа з 31 тисячі тирів чи стрілкових полігонів. На них одночасно могло тренуватись до 1,5 млн. осіб. Окрім цього діяли в межах “Гітлерюгенда” особові школи – морська, авіамодельна, зв’язкових; мотошкола, де готували інструкторський склад. Наприклад, у 1938 році лише в авіамодельних гуртках “третього рейху” займалось близько 800.000 чоловік [16].

Тут треба навести ще одне висловлювання Гітлера: “Головний наш захист полягатиме не стільки в силі зброї, скільки в силі самих громадян, нашим захистом буде не система фортець, а жива стіна чоловіків і жінок, сповнених високої любові до Вітчизни і фанатичного національного ентузіазму” [17, 63]. Він також наголошував, що саме мало вийти у процесі такого виховання: “Молодь повинна бути байдужою до болю. В ній не повинно бути ні слабкості, ні ніжності. Я хочу знов побачити в її погляді блиск гордості та нестримність дикої тварини” [18, 460].

Нацисти потребували молодих людей не просто як “гвинтиків”, а як цілої нової генерації, в якій вони мріяли відтворити принади “справжніх тевтонців”: героїчний дух, мужність, радість битви, почуття честі, любов до волі, правдивість, готовність до самопожертви, ідеалізм, рішучість, шляхетність, справедливість, чесний спосіб життя, здатність керувати і т. ін. [19, 20].

Вже у цей час “Гітлерюгенд” став кадровим резервом НСДАП. Були створені спеціальні школи трьох типів: а) ”шко-

ли Адольфа Гітлера” (для расово чистих підлітків віком від 12 до 18 років); б) школи “Наполас” (для дітей робітників та військовослужбовців від 10 до 18 років); в) ”Орденсбургі” – елітні інтернати, що були підпорядковані СС (для молодих німців 14-21 років).

Щоб закріпити власну соціальну базу серед молоді, нацисти розробили низку заходів з посилення їхнього соціального захисту :

- була підвищена вікова межа, за якою підлітком опікувалась держава – з 16 до 18 років;
- була заборонена дитяча праця до 14 років;
- для молодих робітників максимальна робоча зміна обмежувалася 8 годинами;
- була знижена плата за навчання в вузах для дітей з багатодітних родин;
- молодятам, після одруження видавали державну грошову допомогу до 1 000 марок під 1% щомісячно і т. ін.

Успіх нацистської ідеології серед молоді “третього рейху” можна частково пояснити двома моментами. По-перше, проводилася диференційована пропаганда, чітко пристосована до соціальних потреб різних верств населення. По-друге, світоглядні настанови від НСДАП надавались не в загальній формі, а завжди пов’язувались із повсякденною практикою життя в “третьому рейху”.

ЛІТЕРАТУРА:

1. Ruck M. Bibliographie zum Nationalsozialismus. – Köln, 1995. – 1428 s.
2. Галактионов Ю. В. Германський фашизм как феномен первой половины XX века: отечественная историография 1945-90-х годов: Уч. пособие. – Кемерово, 1999. – 99 с.
3. Hayke R. Das Landjahr: Ein Stuck Erziehungsgeschichte unter dem Nakenkreuz. – Trier, 1997. – 532 s.; Кнопп Г. “Дети” Гитлера. – М., 2004. – 285 с.; Германия: фашизм, неофашизм и молодежь / Н. С. Черкасов. – Томск, 1993. – 176 с.; Пленков О. Ю. Третий рейх. Нацистское государство. – Спб., 2004. – 480 с.; Васильченко А. В. Школьная практика германского национал – социализма: Автореф. дисс.... к.и.н. – Ярославль, 2001.
4. Давлетов О.Р. “Гітлерюгенд”: від “загону Адольфа Гітлера” до

єдиної державної молодіжної організації “третього рейху” (1922–1939 рр): нариси. – Запоріжжя, 2006. – 296 с.; Міхальчишин Ю. Взаємозв’язок організаційних і програмно-ідеологічних чинників у розвитку NSDAP (1925-1926 рр.) // Вісник Львівського національного університету імені Івана Франка. Серія: “Філософські науки”. – Львів, 2007. – Вип. 10. – С. 269-280; Шагалова О. Г. Воспитание в духе национал-социализма как фактор формирования ценностных ориентаций у немецкой молодежи // Тюменский исторический сборник. – Вип. 7. – Тюмень, 2004. – С. 209 – 216.

5. Brian L.D.Turner P. German Uniforms of the Third Reich 1933-1945.– N.-Y., 1987. – 319 p.

6. Weber-Kellermann J. Die Kindheit: Kleidung und Wohnen, Arbeit und Spiel. Eine Kulturgeschichte – Fr.a.M.,1979. – 456 s.

7. Энциклопедия третьего рейха / С. Воропаев. – М.,1996.– 472 с.

8. Hauptert B., Schafer F. Jugend zwischen Kreuz und Hakenkreuz.- Fr.a.M.,1991.– 457 s.

9. Pimpf! Das geht Dich an.– B., 1936.– 187 s.

10. Энциклопедия третьего рейха / С. Воропаев. – М., 1996. – 472 с.

11. Буллок А. Гитлер и Сталин: В 2-х т. – Смоленск,1994. – Т. 1.– 672 с.

12. Волкова Н. П., Алексеенко С. Д. Воспитание подрастающего поколения в Третьем рейхе // Вопросы германской истории. – Днепрпетровск, 1997. – С. 20-32.

13. www.facing.org/FHAOV/2SB.NSF/15.02.09.

14. Зелев В. В. Власть и молодежь //www.kprf-omsk.ru / smt / disput 04.03.09.

15. Op. cit.

16. Op. cit.

17. Макаревич Э. Германия: программирование человека // Диалог. – 1993. – № 4. – С. 62-78.

18. Коваль В. С.” Барбаросса” – истоки и история величайшего преступления империализма. – К.,1989. – 624 с.

19. Волкова Н. П., Алексеенко С. Д. Op.cit.

УДК 32.019.51

Марія Півень, Ольга Лаврик

ПОЛІТИЧНА ІДЕНТИЧНІСТЬ СУЧАСНОЇ УКРАЇНСЬКОЇ МОЛОДІ

У тезах доповіді вказано на низку проблем, пов'язаних із політичною ідентичністю сучасної української молоді та основні шляхи їх вирішення.

Ключові слова: *молодь, політична ідентичність.*

Piven' M., Lavryk O. Political identity of modern Ukrainian youth.

Certain problems, related to the level of political identity of modern Ukrainian youth and the ways of their decision are presented in the theses of this work.

Key words: *youth, political identity.*

Півень М., Лаврик О. Политическая идентичность современной украинской молодежи.

В тезисах доклада детально представлены определенные проблемы, связанные с уровнем политической идентичности современной украинской молодежи и основные пути их решения.

Ключевые слова: *молодежь, политическая идентичность.*

В минулому році повнолітньою стала не тільки наша держава, але й перше покоління молоді, що народилася в незалежній Україні. Тому, нас, як представників цього покоління, зацікавила тема політичної ідентичності сучасної молоді. Нагадаємо, що ж означає поняття “політична ідентичність”: сукупність установок, уявлень щодо політичного самоусвідомлення індивіда, самоасоціювання, його роль у державі та політиці [3].

Завдання молоді України сьогодні – справді історичне. На її плечі покладена відповідальність за долю країни в повному розумінні цього слова. З одного боку, держава за роки незалежності прийняла низку нормативних документів щодо роботи з молоддю: Закон України “Про загальнодержавну програму підтрим-

ки молоді” від 18.01.2005, 2353-15, Закон України “Про сприяння соціальному становленню та розвитку молоді в Україні” (№ 1613-III от 23.03.2000 г.), Постанова Кабінету Міністрів “Про затвердження державної програми забезпечення молоді житлом на 2002-2012 роки” від 29.07.2002 року №1089 [2].

З іншого боку, “немає сумніву, що успіх здійснюваних в українському суспільстві реформ багато в чому залежить від розуміння готовності й вміння молоді приймати участь в цьому процесі” [1, с.167]. Саме це ми вирішили, провівши опитування з політичного та морально-етичного аспектів серед 103 студентів Національного університету ДПС України. В першу чергу ми перевірили готовність сучасної молоді займатись політикою. Так, при виборі правильного твердження з фразою “я пишаюсь, що живу в Україні” погодились 56,7% респондентів. А на запитання “Чи хочете ви займатися політикою?” відповідь “Так” обрало 28,3% респондентів. “Чому ви прагнете займатися політикою?” – отримали такі результати: соціальне положення – 36,4%, матеріальна зацікавленість – 58,2%, займатися майбутнім своєї країни – 5,4%. Проаналізувавши дані результати, ми можемо дійти висновку, що сучасна молодь є аполітичною, а зацікавленість лише деякої її частини політикою в більшості випадків мотивується високим соціальним статусом та матеріальним положенням. Сьогодні низький рівень національної свідомості зайвий раз доводить відсутність готовності сучасної молоді займатись національною політикою.

Тепер розберемося в політичних вподобаннях української молоді. На запитання “Кого б ви хотіли бачити головою держави?” відповіли так: сильного вольового лідера – 37,6%, демократичного і ліберального лідера – 62,4%. А головним для України вважають: національну ідею – 25,2%, права особистості – 52,3%, підвищення ролі України в світі – 22,5%. Отже, бажання молоді жити в демократичній та правовій державі на даний момент збігаються із дійсністю. На відмінну від старшого покоління сучасна молодь набагато волелюбніша, тому на перше місце були поставлені саме права особистості. Тому ми робимо припущення, що майбутнє України – в розвитку і демократії, а точніше – в її кінцевому становленні.

Моральний рівень сучасної молоді – це моральний рівень завтрашньої політики. Так, у запитанні “Ваш герой – це...”: Богдан Хмельницький набрав 24,1 %, Білл Гейтс – 57,7%, Віталій Козловський – 18,2%. При обранні вірного твердження відсотки розподілилися так: “в мене багато друзів” – 85,0%, “в мене декілька друзів” – 8,8%, “в мене немає друзів” – 6,2%. Недивно, що при аналізі цих аспектів ми апіорі виявили перевагу матеріальних цінностей над моральними, адже процес становлення кожної молодої людини збігся у часі зі становленням нашої держави та усіма фінансовими проблемами. Тобто на підсвідомому рівні матеріальна зацікавленість переважає. Ще одна риса сучасної молоді – це нерозбірливість, наприклад, при обранні друзів. Причиною цього є невизначеність життєвих позицій. Тут можна провести аналогію з Україною: через малий життєвий досвід ні наша держава, ні наша молодь не має твердих позицій.

Таким чином, можна виокремити такі риси сучасної молоді:

- 1) космополітизм;
- 2) низький рівень національної свідомості;
- 3) пріоритет моральних цінностей над матеріальними.

І про що все це нам свідчить? А говорить це нам про те, що сучасна українська молодь потребує більш зосередженої уваги як з боку сім'ї, так і з боку держави.

Проаналізувавши теперішню ситуацію, ми дійшли висновку, що для посилення рівня політичної ідентичності молоді необхідно виконати такі важливі завдання: переборення аполітичності, підняття рівня національної самосвідомості (шляхом посилення заходів, спрямованих на підвищення рівня ефективності політичної соціалізації) і морального рівня. І вирішити такі завдання, на нашу думку, можливо такими шляхами: зацікавлення молоді в політичній діяльності (система самоуправління в навчальних закладах), проведення заходів, які б сприяли підняттю престижу здорового образу життя (як морально, так і фізичного).

Слід зазначити, що за сучасних обставин, які склалися в Україні, молодь є єдиною прогресивною силою, яку потрібно спрямовувати в необхідному напрямку. Саме наше покоління

потребує від держави більш пильної уваги, тому що за молоддю стоїть політичне майбутнє нашої країни, і від того, наскільки мета її відповідатиме загальним стратегічним цілям держави, залежатиме престиж країни на світовій арені та її глобальний рівень розвитку.

ЛІТЕРАТУРА:

1. Токарев Р., Жизненные и профессиональные ориентации студенческой молодежи // *Философская и социологическая мысль*. – 1996. – № 7-8.
2. Кабинет Министров Украины “Зібрання постанов Уряду України”. – 2005. – № 10.
3. Идентичность [Електронний ресурс]. – Ре<http://ru.wikipedia.org/wiki/Идентичность>.

УДК: 321.011.7

Юлія Подаєнко

НАЦІОНАЛЬНА ДЕРЖАВА В ДОБУ ГЛОБАЛІЗАЦІЇ

У статті характеризується процес трансформації ролі національної держави під впливом суспільно-політичних процесів, що відбуваються сьогодні у світі. Особлива увага звертається на позиції західноєвропейських дослідників щодо зміни національно-державницької парадигми міжнародних відносин на глобальну.

Ключові слова: національна держава, глобалізація, наднаціональність, громадянство, ідентичність, світовий порядок, парадигма, міжнародні відносини.

Podayenko Y. National state in epoch of globalization.

This article deals with processes of nation-state role transformation in modern international social and political conditions. The huge emphasis author puts on the conception of changing the national-state paradigm on one the global one.

Key words: nation-state, globalization, supranationalism, citizenship, identity, global order, paradigm, international relations.

Подаєнко Ю. Национальное государство в эпоху глобализации.

В статье характеризуется процесс трансформации роли национального государства под влиянием общественно-политических процессов, которые происходят сегодня в мире. Особенное внимание обращается на позиции западноевропейских исследователей относительно изменения национально-государственной парадигмы международных отношений на глобальную.

Ключевые слова: глобализация, гражданство, парадигма, наднациональность, национальное государство, международные отношения, идентичность, мировой поорядок.

Близько 200 мільйонів людей нині живе поза межами країни свого народження, це є 25% населення світу (починаючи з 1990,

за даними ООН). Новітні технології та масові міграції допомагають зробити світ набагато тіснішим місцем, проте, нині люди, як не дивно, відчувають себе ще більш відмінними від інших, ніж це спостерігалось раніше. Сьогоднішні держави прийшли до того, що їх населення стало все більш гетерогенним: його складають люди, які спілкуються різними мовами, мають різні традиції, сповідують різні релігії, мають відмінну національну приналежність. У сучасному глобалізованому світі, де відмінності формують стандартну картину життя, люди стали більш мобільними, менш чутливими до націоналістичних стереотипів, толерантнішими; вони мислять широко, глобально та не бажають обмежувати себе жодними межами: ані територіальними, ані мовними чи релігійними. Основними рисами процесів глобалізації, на думку російського дослідника А. Румянцева, є те, що вона являє собою релятивацію фізичних відстаней, подолання чи зниження їх значимості як економічного, політичного та соціального чинника [4]. Це призводить до того, що випробуванням піддаються багато традиційних інститутів суспільства, сутність яких визначається серед іншого й територіальним фактором, зокрема це стосується держави. Нині, у так звану “добу глобалізації”, ми спостерігаємо тенденції відмови від традиційної держави-нації та всезагальної уніфікації образів життя у транскордонному суспільстві. Суттєвих змін при цьому зазнає концепт “національна держава”, що ліг в основу Вестфальської моделі світоустрою та тривалий час (1648 – 1945 рр.) був основною нормою ведення міжнародних відносин. Таким чином, в умовах формування глобального світового порядку та в результаті поступової зміни міжнародної політичної системи все гостріше постає завдання визначення історичних перспектив держави.

Питання нації та націоналізму так само як і глобалізації отримали певне висвітлення в науковій літературі. Так, цими проблемами займаються вчені З. Бауман, Е. Гідденс, У. Бек, Д. Арчібугі, Р. Робертсон, В. Іноземцев, Р. Фалк, Ф. Фукуяма тощо. Серед авторів, чії праці присвячені аналізу впливу глобалізації на політичну організацію суспільства, слід виділити, насамперед: Д. Хелда, Е. Сміта, А. Фрімана, С. Кастельса, А. Румянцева, Б. Капустіна, О. Андреєву, А. Блінова та інших.

З огляду на безумовну актуальність та, водночас, незначну дослідженість цієї проблематики в науковій літературі, **метою статті** є здійснення ґрунтовного теоретичного аналізу процесу переосмислення ролі національної держави під впливом суспільно-політичних процесів, що відбуваються сьогодні у світі.

Чимало труднощів та протиріч при аналізі національної держави в добу глобалізації пов'язані з неточністю та розмитістю розуміння і трактування феномена глобалізації на категоріальному рівні. Адаже питання вияву закономірностей та тенденцій глобалізації, оцінка ступеня її невідворотності та корисності для світової спільноти, пошук засобів, ідей, норм та інститутів, що здатні пом'якшити соціальні протиріччя та конфлікти, якими вона супроводжується, досі чітко не розроблені науковою спільнотою. Мало дослідженими є також аспекти трансформації та переосмислення ролі національної держави у сучасну добу глобалізації.

Єдине, в чому дослідники нині узгоджують свої позиції, це те, що глобалізація виражається, насамперед, у значному ускладненні світу, стиранні граней між зовнішньою та внутрішньою політикою, економікою. Сучасна глобалізація є процесом не лише незавершеним, його нерівномірний розвиток супроводжується різного масштабу контртенденціями та суперечливими супутніми явищами. Водночас, “глобалізація постає сьогодні перед нами як неминучий етап історичної динаміки”, вважає А. Блінов [3, 46].

Так чи інакше, але глобалізація та процеси, пов'язані з нею, сьогодні ставлять нові виклики існуючому міжнародному суспільно-політичному ладу, заснованому колись на легітимному співіснуванні низки суверенних націй-держав, що нині делегують частину свого суверенітету різного роду наддержавним структурам для отримання економічних, безпекових та політичних переваг “добросусідства” (яскравим прикладом слугують процеси активного формування та розширення Європейського Союзу). Таким чином, сучасна національна держава потребує уточнення свого нинішнього соціально-політичного статусу та інституційно-правового положення, зміни наявних функцій на користь більш необхідних та адекватних умовам сьогодення.

Держава завжди була і залишається одним із найсильніших гравців на міжнародній політичній арені. Форма публічно-владної організації сучасного суспільства пов'язана саме з державою, що, за визначенням А. Блінова, являє собою “особливу інституційно-правову реальність, за допомогою якої здійснюється процес легітимації пануючого політичного порядку” [4, 32]. Щодо поняття “національна держава” (від франц. *“etat-nation”* – держава-нація чи англ. *“nation-state”* – нація-держава), воно представляє собою фундаментальну теоретичну категорію, що традиційно виражає історично складену, суверенну, централізовану державу. Варто зауважити, що під національною державою найчастіше розуміється політична організація суспільства, що сформувалася в індустріальну добу, легітимність якої забезпечується представленням та захистом інтересів індивідів, що входять до її складу на основі ідей та цінностей соціокультурної, духовної, історичної, мовної, територіальної згуртованості та єдиного рівня економічного розвитку.

Національна держава, являючи собою історичний тип організації публічної влади, є перехідним етапом у розвитку державності та передуює появі більш універсальних, масштабних у просторово-територіальному та демографічному плані соціальних союзів (утворень) з більш високим ступенем внутрішньої однорідності та інтегрованості всіх членів. При взаємодії із зовнішнім середовищем вона виступає як єдине ціле. Так, наприклад, К. Гоулдман вважає, що для теорії міжнародних відносин немає більш важливого поняття, ніж національна держава, тому що саме національна держава є основним компонентом всього міжнародного, тому що “без держави немає і міжнародних відносин” [4, 34].

Водночас, характерною рисою сьогодення є те, що національна держава, що на різних етапах історичного розвитку виступала перетворюючим та впорядковуючим елементом суспільної організації, у своєму нинішньому стані стала недостатньо ефективним інструментом для досягнення глобальних цілей цивілізації. Динамізм економічного та соціального життя нині розсуває національні кордони та не може бути більше контрольований національними урядами, вважає С. Кастельс [8]. Швидкі вдосконалення засобів транспорту та комунікації,

призводять до непередбачуваного зростання рівня міжкультурної комунікації. Крім того, глобалізаційні процеси призводять також до зростання різного роду міграційних процесів, що також передбачають обмін національно-культурним досвідом та розширення світогляду. Розвинувшись економічно, глобалізація призвела до непередбачуваних політичних і соціально-культурних наслідків: люди, будучи мешканцями одного місця, бажають водночас належати до універсального світу, бути його громадянином. Таким чином, глобалізація завдає принципових змін традиційним інститутам суспільства, пропонуючи натомість абсолютно нові, пристосовані до її умов, зразки (замість національних компаній чи підприємств – ТНК; замість внутрішньодержавних засобів комунікації – глобальну мережу Інтернет; замість держави – різного масштабу наддержавні структури та утворення). Глобалізація, як уявляється, є абсолютно новим напрямом розвитку міжнародних відносин та формування подальшого світового порядку. “Глобалізація є сучасним виявом руху історії”, пише Ф. Фукуяма [6]. На думку більшості західних політологів, світ нині інтегрується завдяки розвиткові технології, торгівлі й інвестиціям, завдяки обміну думками, який стимулює економічне зростання і створює підвалини для поширення демократії.

У результаті описаних процесів, такі характеристики, як: етнос, народ, нація, стають, як уявляється, все більш “розмитими”, а реальний онтологічний статус цих суспільств постійно піддається сумніву. Приналежність індивіда до тієї або іншої референтної групи визначається, в першу чергу, його відношенням до однієї або одночасно декількох з них. Часом, дуже важко визначити до якої спільноти належить індивід, а тим більше встановити чіткі рамки внутрішньої однорідності даної соціальної структури.

Іншим напрямом трансформації національної держави в добу глобалізації є її місце у політичній системі суспільства. Ще нещодавно дослідники впевнено вважали національну державу центральним інститутом політичної системи суспільства. Під поняттям “держави”, на думку В. Чірккіна, варто розуміти “універсальну політичну організацію суспільства, що во-

лодіє особливою публічною владою та спеціалізованим апаратом регулятивного впливу, виражає, насамперед, інтереси домінуючого соціального прошарку (класу) та виконує загальні для суспільства задачі” [4, 35].

Основоположними ознаками національної держави завжди вважались: суверенітет, територія, наявність особливої політичної структури, нації, громадянського суспільства, політичної та юридичної рівності людей, участі громадян у процесі державного управління як безпосередньо, так і через уповноважених на те представників.

Крім того, ідея національної держави має підвищене легітимуюче значення. З часів Вестфальського миру, основою сучасного світового порядку є незалежна, суверенна національна держава, що конвенційно возведено в ранг вищого міжнародного принципу. Разом з тим, не існує абсолютно сталого порядку: він постійно змінюється, набуваючи нових організаційних форм. Як наслідок, нині йдеться про процес формування нової глобальної політичної системи (поствестфальської) – універсальної інфраструктури управління світовими процесами. Цей глобальний порядок визначається, на думку А. Блінова, як об’єктивно створювана в епоху глобалізації, на основі реалізації норм міжнародного права, система взаємозв’язків між учасниками міжнародних відносин (в першу чергу, державами), що характеризується розподілом між ними взаємних прав та обов’язків [4, 52].

Дані процеси отримали закріплення в концепціях науковців про зміну національно-державницької парадигми міжнародних відносин на нову – глобальну. Низка західноєвропейських дослідників (У. Бек, Д. Хелд, Дж. Деланті, Д. Арчібуті та ін.) пишуть про те, що “процес формування надцивілізаційної спільноти, універсальної, або точніше універсалізуючої, цивілізації вже розпочався. Вона інтегрує, мобілізує та водночас уніфікує суспільства, що належать до різних цивілізацій” [10].

Національна держава, є підстави вважати, вступає у суттєві протиріччя з глобальним порядком, що формується. Держави, як традиційні актори міжнародних відносин, стають все менш ефективними та більш вразливими порівняно з новими акторами, у боротьбі з усе більш зростаючими антидержавницькими тенден-

ціями. При цьому відбувається значне посилення ролі міжнародних організацій, що набувають наднаціонального характеру.

Російський дослідник А. Блінов наголошує на тому, що “нова політична система, що складається, спрямована на інтенсифікацію інтеграційних процесів та об’єднання держав, з одного боку, та вибудовування внутрішньої ієрарії – з іншого” [4, 54]. Таким чином, у цих умовах відбувається радикальний перегляд національної державності, що піддається подвійному пресінгу: впливові міжнародної та наднаціональної спільності зверху, а також локальних та регіональних структур – знизу.

Характер, глибину і ступінь прояву кризи національної держави, яку багато вчених пов’язують з кризою суверенітету, допомагають оцінити функції держави. Саме тому одним з позитивних проявів глобалізації вважається, за висловом А. Блінова, “розвантаження”, “повернення” держав, тобто “перехід від збитковості до їх нормального функціонування”, обмеженого роллю підтримки правопорядку як у межах власної юрисдикції, так і поза її межами (концепція “держава – нічний вартовий”) [4, 55].

У дійсності процеси глобалізації є об’єктивною та невідвратною реальністю, що вже досить тривалий час активно супроводжує людську спільноту. Так, дослідник Ф. Фукуяма пише: “Глобалізація – безкінечна, бо її ніхто не контролює. У планових економіках був хтось, хто очолював уряд і говорив, наприклад: “Ми повинні виробити сто мільйонів тон сталі”. Глобалізація ж є результатом взаємодії мільйонів людей в усьому світі. Вони втілюють власні цілі, спільно створюючи систему, зорієнтовану на впровадження інновацій, а це, в свою чергу, служить їхнім приватним цілям. Глобалізація така ж багатолика, як і ті люди, котрі беруть в ній участь” [6].

Залишається лише прогнозувати яким чином глобалізаційні процеси здатні змінити природу та роль національної держави у політичній системі суспільства. З цього приводу, на основі сценарного аналізу процесів глобалізації та пов’язаних з ними змін функціонування національної держави, у сучасній суспільно-політичній думці, прийнято виділяти три варіанти розвитку подій: *правовий, інформаційний та ресурсний*.

Перший передбачає домінування правових начал у більшості сфер життя суспільства при збереженні тенденції до домінування західної, європейської традиції праворозуміння. “Правовий сценарій розвитку глобалізації – це консервативний, охоронний варіант розвитку,” – пише А. Блінов [4, 134].

Відповідно до **другого** варіанта, величезна роль інформації, яка існує на даний момент, у майбутньому ще більше посилиться. При реалізації цього сценарію, у країн, багатих на людський потенціал, з’являться реальні можливості поліпшити своє становище у світі. Нові лідери зможуть використовувати чинну правову інфраструктуру для забезпечення і захисту своїх інтересів. Держава може втратити роль гаранта монопольного права. На зміну національної держави в її сучасному вигляді можуть прийти нові форми державності. Ними можуть стати особливі наддержавні утворення зі специфічним статусом особистості, структур громадянського суспільства, правових регуляторів та демократичних процедур, в яких влада і функції будуть розподілені за “декількома рівнями”, а традиційна модель держави піддається розмиванню.

Виходячи з логіки **третього** сценарію – ресурсного – в результаті або різкого подорожчання енергоресурсів, або взагалі припинення їх постачання чи блокування нинішніх каналів транспортування, більшою мірою західна модель споживання, стане нежиттєздатною. Таким чином, під загрозу постане саме існування західної цивілізації та її системи цінностей. Розвинені країни, маючи технологічну, військову, економічну і політичну перевагу, зможуть розробити концепції, згідно з якими надра та їх вміст будуть оголошені загальносвітовим надбанням. Внаслідок цього, наголошує А. Блінов, “прогнозується конфлікт між країнами, що розвиваються та розвиненими країнами” [4, 135]. Якщо країнам-експортерам вдасться відстояти свій суверенітет, то можна розраховувати на новий розквіт національної держави в її класичному вигляді, оскільки це буде відповідати інтересам переможців та об’єктивній ситуації. Тоді можна буде спостерігати певного роду неоіндустріалізм (нову хвилю індустріалізації). У разі перемоги розвинених країн на рівні міжнародного права може бути закріплена ієрархія дер-

жав, обсяг повноважень, юридичний статус яких буде істотно відрізнятися.

Щодо реалістичності/нереалістичності цих сценаріїв, дослідники не дійшли поки єдиної думки, проте тенденції трансформації національної держави в добу глобалізації постають нині більш-менш зрозумілими та мають такий вигляд.

Нині виявляється все більш чітка тенденція до стирання граней між традиційними етнічними групами, “розчинення”, “розмивання” їх у більш великих та розвинутих у політичному, економічному та культурному планах спільнотах, що стали, незважаючи на збережену титульну історичну назву, по суті, наднаціональними одиницями.

Водночас вченими висловлюється впевненість у принциповій недосяжності повної однорідності суспільства, навпаки, забезпечення певної міри його розмаїття, є необхідним як для збереження певної міри соціальної конфліктогенності – важливого джерела розвитку, – так і для функціонування його як стійкої системи.

Еволюція національних держав буде відбуватися, в першу чергу, щодо її можливих форм, серйозна зміна конфігурації яких вже сьогодні прогнозується безліччю дослідників. Не менш серйозної модифікації зазнають і функції держави, обмеження (конкретизація) і звуження яких видається природним процесом розвитку державності в добу глобалізації.

На основі національних держав з часом можуть бути створені певні міжрегіональні адміністративно-публічні апарати з розвинутою системою міжнародної бюрократії зі здійснення функцій підтримки світового порядку (та його приватних проявів: політичного, правового, економічного, екологічного) в межах встановленої міжнародної юрисдикції.

Основний же комплекс протиріч у світі, на думку Ф. Фукуяма, буде зумовлений не колізією національних інтересів, а зосередиться між життєвими укладами (модерном та архаїкою), рівнями розвитку (бідністю та багатством) і системами цінностей (релігійними, культурними та світоглядними стандартами), та проходитиме по лініях, що не тільки не співпадуть з кордонами нинішніх держав, а встановляться всередині кра-

їн незалежно від їх приналежності до того чи іншого міжнародного союзу [6].

Таким чином, національна держава, імовірно, збереже своє домінуюче інституційне становище в міжнародних відносинах, але її розвиток в умовах глобалізації буде супроводжуватися значними інституційними та статусними поступками (структурам міжнародного громадянського суспільства, новим суб'єктам міжнародних відносин), обсяг яких визначатиметься процесом адаптації внутрішніх властивостей держави та її адекватністю глобальним змінам зовнішнього середовища.

ЛІТЕРАТУРА:

1. Андреева О. Кризові тенденції національної ідентичності в Європі та їх вплив на національну ідентичність сучасної України // Сучасна українська політика. Політики і політологи про неї. – Випуск 11. – Київ – Миколаїв, 2007. – С. 81-96.

2. Бек У. Что такое глобализация? Ошибки глобализма – ответы на глобализацию / Пер. с нем. А. Григорьева, В. Седельника; Общ. ред. и послесл. А. Филиппова – М.: Прогресс-Традиция, 2001. – 304 с.

3. Блинов А. Национальное государство в условиях глобализации: контуры построения политико-правовой модели формирующегося глобального порядка. – М.: МАКС Пресс, 2003. – 149 с.

4. Румянцев А. Современное государство и вызовы постиндустриального общества, 2001 [Електронний ресурс] – Режим доступу до ресурсу: www.law.net.ru.

5. Сміт Е. Нації та націоналізм у глобальну епоху. – К.: Ніка-Центр, 2006. – С.121-161.

6. Фукуяма Ф. Глобалізація безкінечна [Електронний ресурс] – Режим доступу до ресурсу: <http://www.ji.lviv.ua/n19texts/fukujama.htm>

7. Хелд Д., Макгрю Э., Гольдблатт Д. Глобальные трансформации. – М.: Праксис, 2004. – 600 с.

8. Castles S. Hierarchical Citizenship in a World of Unequal National-States // Political Science & Politics, 2005 [Електронний ресурс] – Режим доступу до ресурсу: www.apsanet.org

9. Contemporary Crisis of the Nation State? Edited by John Dunn // Political Studies, Volume 42, 1994, Published by Blackwell Publishers. – 232 p.

10. Held D. Democracy: From City-states to a Cosmopolitan Order? // Held David. Prospects for democracy. – Political Studies. – Volume XL, 1992, Published by Blackwell Publishers, pp. 10 – 39.

УДК 1:159.923

Михайло Скринник

ТЕРИТОРІАЛЬНИЙ, ЕТНІЧНИЙ ТА ПОЛІТИЧНИЙ ВИМІРИ УКРАЇНСЬКОЇ НАЦІЇ: ПРОБЛЕМА НАЦІОНАЛЬНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ

У статті розглядається українська національна ідентичність, що включає в себе водночас і культурну, і політичну ідентичність, які виражені територіальними, етнічно-культурними, економічними і політико-юридичними компонентами. Національна ідентичність і держава – це сторони цілісного суспільного організму.

Ключові слова: громадянська модель нації, етнічна модель нації, політична нація, культурна ідентичність, територіальна ідентичність, етнічна ідентичність, національна ідентичність.

Skrynyuk M. Territorial, ethnic and political dimensions of Ukrainian nation: problem of national identity.

Ukrainian national identity includes both the cultural and the political identity, expressed by the territorial, the ethnic, the cultural, the economic and the political-legal components. The national identity and the state are the two parties of the complete social organism.

Key words: civil model of nation, territorial model of nation, political nation, cultural identity, territorial identity, ethnic identity, national identity.

Скрынник М. Территориальный, этнический и политический измерения украинской нации: проблема национальной идентичности.

В статье рассматривается современная украинская нация, которая объединяет в себе компоненты территориальной и этнической нации, она также суть политической нация. Таким образом, украинская национальная идентичность включает в себя одновременно культурную и политическую идентичность, выраженные территориальными, этнокультурными, экономическими и политико-юри-

дическими компонентами. Национальная идентичность и государство – это стороны целостного общественного организма.

Ключевые слова: *гражданская модель нации, этническая модель нации, политическая нация, культурная идентичность, этническая идентичность, территориальная идентичность, национальная идентичность.*

Кожній людині як повноцінній, цілісній особистості характерна відмінність від інших і належність до *надособового*. Ця належність виражена у сфері її практичних дій, взаєминах з іншими, ставленні до мови, традицій, звичаїв народу тощо. Кроком до надособового, що органічно поєднує індивіда як цілісну особу зі спектром її ставлення до світу, з її життєвими уподобаннями, предметами щоденного життя, мовою, цінностями, зі сферою трансцендентного, є колективна ідентичність. У ній, згідно з Е. Смітом, можна виділити родинну, територіальну, класову, релігійну, родову та етнічну.

В Україні відчутне місце в ідентифікаційному процесі як різновид колективної посідає ідентичність територіальна. Територіальна ідентифікація, за Е. Смітом, є основою формування *територіальної нації*, адже чуття поєднання її членів, насамперед, ґрунтується на ототожненні себе з територією, до якої вони себе зараховують. Члени спільноти підпорядковані також спільним законам та політичним інституціям і мають один кодекс прав і обов'язків, утворюючи *західну*, чи то “громадянська” модель нації, в основі якої лежить володіння “компактними, чітко визначеними територіями”, які усвідомлюються як “історична земля”. В історії української ідентифікації до територіального чинника, наявності чітких кордонів, ресурсів території та “історичності землі” звертається автор “Історії Русів” для обґрунтування *української* (у козацькому діловодстві XVIII ст. – “малоросійської”) *територіальної нації* та держави як політичного інституту нації.

Проте колоніальний статус України змінив напрям формування української нації з західної моделі на *східноєвропейську* або *етнічну*. У першій половині XIX ст. український романтизм замість топоніма “Малоросія” у вжиток вводить топонім

“Україна”. Постає *етнічна концепція нації*, яка, на відміну від територіальної, розуміє націю як суцільний *культурний організм*, здатний до самостійного культурного і політичного життя (І. Франко). Проте сучасна Україна не є чистоетнічною нацією. Так, згідно з переписом 2001 року, українці становлять лише 77,8% усіх жителів України, решту 22,2% припадає на понад 100 національностей. Наприклад, росіяни становлять – 17,3% всього населення країни, кримські татари нараховують близько 260 тис. осіб (“Дзеркало тижня”. – 19.05.08 р.). Це вказує на те, що сучасна українська нація включає набір компонентів територіальної та етнічної нації, а, маючи політичний інститут держави, є *політичною нацією*. У такому разі в Україні *національна ідентичність* водночас включає як *культуру*, так і *політичну ідентичність*, які виражені територіальними, етнічно-культурними, економічними і політико-юридичними компонентами. Отже, національна ідентичність і держава мають бути сторонами єдиного цілого.

Позаяк українська нація має елементи і територіальної, і етнічної моделі, постає питання про співвідношення в Україні регіональної та національної ідентифікації. Так, Інтернет-публікація Середи В., Судина Д. “Львівська ідентичність чи ідентичність львів'ян?” (ZAXID.NET. 26.04.2008.) подає соціологічні дослідження, які свідчать, що “в ситуації, коли респонденти змушені вибрати найважливішу для них ідентичність, насамперед львів'янами називають себе лише 23% опитаних”. Відповідно у 77% на першому місці стоїть українська ідентичність. Проте, як зазначають автори публікації, львівську ідентичність на перше місце ставлять зазвичай представники національних меншин, як от: росіяни, євреї, поляки. Зазначимо, що в ієрархії ідентичностей, наприклад, мешканців Донецька українська ідентичність стоїть аж на третьому місці, хоча 75% все ж вважають себе українцями.

Це означає, по-перше, що значна частина донеччан індиферентна до власної українськості. По-друге, мешканці Донецька ізольовані від символічно-сислової системи української культури. По-третє, вони відлучені, а відтак і віддалені від природної національної мови, яка є тою реальністю, що утримує інди-

віда в полі смислів культури і забезпечує причетність всіх, хто вважає себе українцем, до одних і тих самих цінностей. Отже, регіональна ідентичність не містить належної основи, яка б цементувала національну спільноту.

Нині як в Україні, так і поза нею є політики, які називають регіональні ідентифікації Східної і Західної України двома самодостатніми українськими ідентичностями, проводиться думка про дві різні України, що, нібито, українці не мають єдиної національної ідентичності [1]. Тут можна навести деякі паралелі. Так, в часи існування двох Німеччин – Східної і Західної – виходили в світ наукові публікації з версією про існування двох німецьких націй. Проте після падіння Берлінської стіни всім стало зрозуміло, що є лише одна німецька нація. Думається, що такою “Берлінською стіною” в Україні є тотальний вплив на східні регіони України чужої політики, ідеології і пропаганди, на жаль, за повної бездіяльності української держави.

Не можна не рахуватися з тим, що жителі півдня і сходу здебільшого байдужі до української мови, звичаїв, традицій. Це закономірно: адже їхнє дитинство і юність разом із українським варіантом російської мови ввібрали в себе окремі елементи російської культури. Люди опинилися між двома культурами: вони в етнокультурному розумінні і не росіяни, і не українці, бо відірвані від української культури і мови, і далекі від російської – вони просто “російськомовні”. Згідно з даними Центру Разумкова, такі громадяни становили на 18.06.2007 р. 37% дорослого населення України. Усе ж третина російськомовних зараховує себе до української культурної традиції, але майже третина – до радянської, 6% – до європейської. До російської культурної традиції – менше чверті.

Підсумовуючи сказане, зазначимо, що, по-перше, ідентифікація з Україною як державою існує для значної частини російськомовних громадян зазвичай у площині споживання, соціального захисту, соціально-політичних прав і свобод, по суті, в ідентифікаційному процесі цих громадян відсутня *національно-культурна* компонента ідентифікації, по-друге, в Україні назріла нагальна потреба в запровадженні такої стандартизованої системи освіти, яка була б спрямована на засво-

ення всіма громадянами національної культури, невід'ємною складовою якої є державна мова, на прищеплення почуття єдності всім громадянам як представникам однієї політичної нації на основі спільних цінностей, традицій та символів.

ЛІТЕРАТУРА:

1. Миллер А. Дуализм идентичностей на Украине / Алексей Миллер. [Електронний доступ]. – Режим доступу: <http://www.strana-oz.ru>.

УДК 930.1

Юлія Панасюк

ПРОБЛЕМИ ПОЛІТИЧНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ В СУЧАСНИХ УМОВАХ ЄВРОПЕЙСЬКОЇ ІНТЕГРАЦІЇ

Розглядаються проблеми політичної ідентичності, процес формування та розвиток даного феномена в сучасних умовах європейської інтеграції. Досліджується взаємозв'язок політичної ідентичності та механізмів соціальної справедливості.

Ключові слова: політична ідентичність, соціальна справедливість, європейська інтеграція.

Panasiuk Y. The problem of political identity in contemporary conditions of European integration.

The problems of political identity are researched, the process of formulating and the development of this phenomenon in modern conditions of European integration are investigated. The interrelationship between political identity and the mechanisms of social justice is researched.

Key words: political identity, social justice, European integration.

Панасюк Ю. Проблема политической идентичности в современных условиях европейской интеграции.

Рассматриваются проблемы политической идентичности, процесс формирования и развитие данного феномена в современных условиях европейской интеграции. Исследуется взаимосвязь политической идентичности и механизмов социальной справедливости.

Ключевые слова: политическая идентичность, социальная справедливость, европейская интеграция.

• Термін “політична ідентичність” вперше набуває широкого розповсюдження у контексті аналітичної політичної філософії у англomовних країнах, зокрема в Сполучених Штатах Америки та Великій Британії у 1970-х роках. Політична ідентичність як складний соціокультурний феномен, який вирізняєть-

ся специфічною структурно-компонентною архітектонікою, виникає як маргинальне явище ліберального демократичного суспільства.

- Одним із перших зарубіжних дослідників, який вивчав соціально-філософську природу та функціональний зміст феномена політичної ідентичності був Л. А. Кауфман, який розглядав витоки та умови формування політичної ідентичності через призму студентських рухів та організацій, які відстоювали громадянські права на початку та в середині 1960-х років.

- Проблема політичної ідентичності є пріоритетним напрямом у вітчизняній соціальній філософії і останнім часом привертає велику увагу сучасних дослідників (О. Попова, М. Голловін та ін.). В умовах європейської інтеграції постає проблема цілісності політичної інтеграції, яка є необхідною основою функціонування будь-якого суспільства. Формування політичної ідентичності у межах громадянського суспільства вимагає насамперед високого рівня самосвідомості та самовизначення індивідів, активної громадянської позиції, прихильності певним політичним ідеалам та цінностям.

- Практичне застосування механізмів політичної ідентичності реалізовується засобами соціальної справедливості шляхом встановлення визначених норм у правовій системі країни та за умови консолідації європейських націй.

УДК 172.15.000.141

Максим Наконечний**ПРОБЛЕМА НАЦІОНАЛІЗМУ
В ЕПОХУ “НАДНАЦІОНАЛЬНОСТІ”**

У статті розглядаються особливості феномена націоналізму у контексті сучасних світових наднаціональних тенденцій. Значна увага приділяється аналізу ідей А. Етціони.

Ключові слова: націоналізм, глобалізація, наднаціональне.

Nakonechnyy M. Problem of nationalism in epoch of “ultranationality”.

In the article features are examined to the phenomenon of nationalism in the context of modern world ultranational tendencies. Considerable attention is spared the analysis of ideas A. Etcioni.

Key words: nationalism, globalization, ultranational.

Наконечный М. Проблема национализма в эпоху “наднациональности”.

В статье рассматриваются особенности феномена национализма в контексте современных мировых наднациональных тенденций. Существенное внимание уделяется анализу идей А. Этциони.

Ключевые слова: национализм, глобализация, наднациональное.

Кінець ХХ та початок ХХІ століття ознаменовані посиленням глобалізаційних процесів, що зумовило зміну звичного нам світу та появу великої кількості нових сегментів у всіх сферах життя людства, які потребують свого пізнання та осмислення. Мова, перш за все, йде про проблеми глобального характеру, що стосуються деяких фундаментальних, щодо діючої “глобальної світової архітектури”, феноменів, їхні ролі та їхні взаємодії з іншими елементами сучасного світоустрою.

До таких проблем належить, зокрема, проблема націоналіз-

му у контексті сучасних світових наднаціональних тенденцій, що поступово розвиваються.

Перегляд та переоцінка раніше вироблених поглядів стосовно ролі націй та націоналізму у сучасній світовій архітектоніці є актуальними, що зумовлюється декількома важливими чинниками:

По-перше, існування в сучасному світі націй-держав чи державних об'єднань, потужніших та більших за інші, що поступово виходять з національного у наднаціональний простір. У цьому випадку маються на увазі такі державні формування, як Сполучені Штати Америки та Європейський Союз. Саме їх можна зарахувати до розряду “протонаціональних”.

По-друге – значне ущільнення світу внаслідок потужних глобалізаційних процесів, що зумовлює нові типи взаємовідносин та необхідність переосмислення наявного стану речей практично у всіх сферах життя.

По-третє – виникнення нових типів проблем транснаціонального масштабу з “новим рівнем” складності, що не можуть бути вирішені за рахунок “старого” способу мислення та виходячи з попередніх світоглядних позицій, оскільки дані проблеми зумовлені глобалізацією, а отже, мають під собою надзвичайно широку та розмаїту за складністю та характером базу причин та передумов, що є так званим “наступним рівнем” світових проблем.

Ця проблема, в тих чи інших її аспектах, досліджувалася різними науковцями приблизно з кінця двадцятого і особливо початку двадцять першого століття, проте у даній статті увага, значною мірою, буде зосереджена на аналізі ідей Амітаї Етціоні.

Метою статті є акцентування уваги на необхідності переосмислення феномена й ролі націоналізму, як передумови створення “нової глобальної архітектури”, через пошук нової методології осмислення та аналіз набутого людством досвіду.

Отож, визначити сучасні конотації поняття “націоналізм”, а також основні аспекти його прояву, звернувшись до найбільш розповсюджених визначень націоналізму:

У Вікіпедії націоналізм визначається як “специфічний стан свідомості етносу і соціально-психологічних орієнтацій людей, а

також сполучені з ними ідеологія, теорія і соціальна практика” [1].

У першій українській політично-соціальній мережі “Politiko” це поняття визначене таким чином: “Націоналізм – ідеологія і напрямок політики, базовим принципом якої є вища цінність нації та її основа в процесі державотворення... Як політичний рух, націоналізм прагне до захисту інтересів національної спільності у відносинах з державною владою” [2].

Етнічний довідник так подає сучасне значення терміна: “Націоналізм – світоглядний принцип, найбільшою мірою притаманний передовим представникам народу, що виборює своє право на розбудову власної держави, тобто прагне перетворитись на націю... Головною в націоналізмі є ідея державності та незалежності, самостійності. Але держава – не самоціль, а форма й засіб організації повноцінного життя народу. Народ, у свою чергу, – це не тільки корінний етнос, а й усі етнічні меншини” [3]. При цьому наголошується, що після розпаду СРСР, націоналізм, як один із способів розвитку світової співдружності народів, вступив у свій черговий етап, що веде до виконання ним своєї історично-конструктивної ролі – перетворення певного народу на державну націю, – і від нього має залишитися лише патріотизм.

Вважається, що найперше термін “націоналізм” у розумінні певного соціального й політичного поняття вжив німецький філософ Й. Г. Гердер та французький церковник абат О. де Барюель наприкінці XVIII ст.; в англійській мові його вперше вжили 1836 р. у теологічному розумінні в доктрині про богообрані нації. Відтоді термін ототожнювали з національним себелюбством, але зазвичай перевагу надавали іншим термінам, таким як “національність” і “національна належність”, зі значеннями палкого національного прагнення чи національної самобутності.

Ентоні Д. Сміт у своїй відомій роботі “Націоналізм. Теорія, ідеологія, історія”, розглядаючи історію становлення самого терміна, зазначає важливі, на його думку, характерні особливості націоналістичного підходу: “Прибрана або залишена з минулого власна назва покликана відбивати національну виразність, героїзм і усвідомлення спільної долі, а ще відродити ці риси у представників нації. Те ж саме з державним прапором та гімном: колір, форма й малюнок, а також текст і музика

виражають щонайхарактерніші ознаки нації, а проста форма й ритм мають викликати почуття чіткого усвідомлення унікальної історії і/або долі у конкретного населення” [4].

Отже, сучасний рівень дослідження феномена націоналізму виявив його багатогранність і складність та залежність його тлумачення як від позиції дослідників, так і від цілей (теоретичних чи практичних), які вони ставлять перед собою. Однак вважаємо доцільним виокремити деякі основні аспекти сучасного розуміння цього поняття, зокрема:

- Націоналізм пов'язаний з процесом утворення й становлення націй;
- Націоналізм є почуттям й свідомістю належності до певної нації або станом свідомості певного етносу;
- Націоналізм закріплює важливість наявності мови й символіки нації, соціального і політичного руху від її імені;
- Націоналізм передбачає соціально-психологічні орієнтації людей та сполучені з ними, загальну й конкретну доктрину і/або ідеологію нації, відповідну теорію і соціальну практику;
- головною в націоналізмі є ідея державності та незалежності, самостійності, при якій держава є лише формою і засобом організації повноцінного життя народу.

На фоні вищезазначених аспектів, з урахуванням сучасних світових тенденцій можна зазначити недосконалість націоналістичного підходу як такого, що обмежує можливість виходу людської цивілізації на наступний щабель свого розвитку.

За аргументами звернемося до роботи Амітаї Етционі “Від імперії до співтовариства: новий підхід до міжнародних відносин”, яка є одним із найяскравіших зразків наукового пошуку, що стосується, зокрема, й питання націй та націоналізму у контексті наднаціональних тенденцій.

Отож, першим аргументом можна вважати саме застарілість та фактичну кволість так званої “старої глобальної архітектури” світу та її неможливість витримати навантаження, потрібне для розвитку людства.

На думку Етционі, зараз людство зіштовхнулося з тим, що силами самих лише націй-держав і міжнародних організацій вирішення наростаючих глобальних проблем не є можливим, і

тому виникла гостра необхідність у створенні нового додаткового рівня управління, повноваження якого відповідали б всесвітньому масштабу викликів, що виникли. Але це неможливо без створення єдиної контролюючої організації у межах планети, що, своєю чергою, потребує переосмислення феномена націоналізму та трансформацію його у якісно нову концепцію, що буде позбавлена вад попередньої.

Етціоні констатує той факт, що не залежно від нашого бажання чи небажання на початку XXI століття закінчилися одразу дві епохи – епоха імперії і епоха національного суверенітету. А з ними – відійшло у минуле те, що вчений називає “старою системою” або “старою глобальною архітектурою”. Етціоні вважає, що ця система продовжує існувати лише за інерцією, бо її фундамент уражений “величезними, смертельно небезпечними дірками”. Доказом цього є хоча би той факт, що уряди суверенних націй-держав більше не можуть забезпечити своїм громадянам найголовнішого того, заради чого вони власне й існують, – права на життя та права на безпеку.

Автор веде мову про необхідність створення світового правління, як своєрідної панацеї, що покликана сприяти вирішенню більшості проблем, та вказує на вже наявні утворення, що можуть вважатися своєрідним “прототипом” необхідного результату. “Моя робоча гіпотеза полягає в тому, що розвиток світового уряду, якою б вузькою спочатку не була б сфера його компетенції, уже має й буде мати надалі подібність із процесом становлення національних держав. В обох випадках головна мета – безпека. Дійсно, головним проявом складної нової системи керування виступає свого роду глобальний поліцейський департамент, що поки обмежується в основному боротьбою з тероризмом. Інший її прояв, що швидко розвивається, також має відношення до безпеки – це контроль над ядерною зброєю. ... Інші ж елементи цієї системи, пов’язані із протидією пандеміям...і проведенням гуманітарних інтервенцій для запобігання геноциду, поки розвинені значно слабше. Причому відставання особливо помітно в аспектах, безпосередньо не пов’язаних з безпекою, – таких як охорона навколишнього середовища або перерозподіл багатства” [5, 7].

Пропонований ним новий підхід до міжнародних відносин є спробою осмислити сучасний етап глобалізації й подивитися у майбутнє, визначивши можливі шляхи розвитку світової спільноти. Аналізуючи два усталених напрями у сучасній глобальній політиці: курс на реалізацію “права сильного”, який сьогодні намагаються нав'язати світу Сполучені Штати Америки й інші великі держави, з одного боку, та позицію “суперліберальної ідеї загального консенсусу”, з іншого, Етціоні доводить, що вони не дають чіткої відповіді на питання: як впоратися із зростаючою хвилею численних глобальних проблем?

Саме тому він пропонує “третій шлях”. Основним завданням цього шляху є виявлення тих проблем, що утворилися внаслідок зміни світу, та усунення їх з максимальною ефективністю і збереженням принципу пріоритету людини. Однак це “*de facto*” потребує нової єдності людства. Тож націоналізм та притаманний йому спосіб мислення недостатньо реалізують можливість ефективної співпраці у сферах, що спрямовані на розвиток усього людства, як єдиного цілого, та мало сприяють подоланню проблем “вищого рівня”, як наприклад, можливі екологічна та ресурсна кризи, перенаселення, деградація навколишнього середовища.

У контексті цієї проблематики, постає питання про національну ідентичність, яка начебто може бути втрачена у разі об'єднання людства в єдину світову спільноту. Та мова не йде про повне стирання меж між національностями і виникненням абстрактного “землянина”, а про потребу трансформації націоналістичних ідей у дещо більш якісне за своєю сутністю. Подальший ефективний розвиток людства є неможливим без зникнення бар'єрів між національностями та відмови від боротьби за благополуччя окремої національності на користь цілеспрямованої комбінованої діяльності на благо людства, як єдиного функціонального цілого. Це зумовить, так би мовити, наступний крок на шляху до побудови неконкурентного суспільства, спрямованого на пізнання та розвиток, а не на самодеструкцію та конфлікти.

За умов об'єднання світової спільноти у єдину світову спільноту та створення контролюючого органа, який працював би на

благо цієї спільноти, найвірогідніше, відбудеться трансформація націоналізму у інший вимір сприйняття з іншим об'єктом та іншими характерними особливостями. Як один із можливих прикладів такої трансформації можна побачити, наприклад, у книзі А. Азімова “Фах”, де націоналізм та національність трансформувалися у відданість своєму Місту та приналежність до нього. І хоча цей приклад не можна вважати достатньо науковим, проте він доволі непогано ілюструє один із вірогідних результатів подібної трансформації.

Підсумовуючи, варто ще раз наголосити на недосконалості сучасного розуміння феномена націоналізму як такого, що не відповідає тенденціям, які мають місце у сучасному світі та такого, що унеможлиблює подальший ефективний розвиток й вихід на якісно нові його рівні, а значить має бути трансформований у більш якісний та гнучкий. Варто, також, зазначити, що процес трансформації вже почався і прикладом тому можуть слугувати такі державні утворення, як Сполучені Штати Америки з їх “змішаною національністю” та Європейський Союз з його об'єднавчими тенденціями.

ЛІТЕРАТУРА:

1. Націоналізм [Електронний ресурс] // Вікіпедія. – Режим доступу: <http://uk.wikipedia.org/wiki/>.
2. Politiko [Електронний ресурс] – Режим доступу: <http://politiko.com.ua>
3. Етнічний довідник. У трьох частинах. – Ч. 1. – Поняття та терміни / [Аза Л., Афонін Е., Васильєва Л. та ін.]; під ред. В. Б. Євтуха. – К.: Центр етносоціологічних та етнополітичних досліджень Інституту соціології НАН України, 1997. – 140 с.
4. Сміт Е. Націоналізм. Теорія, ідеологія, історія. [Електронний ресурс] Переклад з англійської Роман Фещенко. – К., 2004 – Режим доступу: <http://litopys.org.ua/smith/smt.htm>.
5. Этциони А. От империи к сообществу: новый поход к международным отношениям / Амитаи Этциони [Текст]/ ред. В. Л. Иноземцева. – М.: Научн. изд. Центр “Ладомир”, 2004. – 342 с.

УДК: 94(4)

Катерина Доценко

ЄВРОПЕЙСЬКИЙ СОЮЗ НА СУЧАСНОМУ ЕТАПІ РОЗВИТКУ – ПИТАННЯ ПОЛІТИЧНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ

У статті висвітлюються аспекти європейської інтеграції, а саме становлення Європейського Союзу як наддержавної організації, в якій постає проблема політичної ідентичності націй різних країн.

Ключові слова: глобалізація, європейські інтеграційні процеси, Європейський Союз, європейська ідентичність.

Docenko K. European Union on the contemporary stage of development: the problem of political identity.

The article is devoted to the aspects of European integration, namely the establishment of the European Union as a supranational organization in which there is a problem of political identity of nations of different countries.

Key words: globalization, European integration processes, European Union, european identity.

Доценко Е. Европейский Союз на современном этапе развития: проблема политической идентичности.

В статье освещаются аспекты европейской интеграции, а именно становление Европейского Союза как сверхгосударственной организации, в которой существует проблема политической идентичности наций разных стран.

Ключевые слова: глобализация, европейские интеграционные процессы, Европейский Союз, европейская идентичность.

Процеси об'єднання держав у політичні, економічні, культурні організації протягом ХХ ст. придбали до початку ХХІ ст. особливу інтенсивність і влилися в певні, іноді інституціоналізовані форми економічної, політичної, культурної інтеграції.

Для України, яка ще тільки формує свій новий політичний,

економічний і культурний імідж, європейська інтеграція є не просто одним із напрямів зовнішньополітичної діяльності, а важливим засобом та орієнтиром для розвитку та трансформації українського політичного суспільства. “Європейський вибір України зумовлений усвідомленням інтеграції як чинника сприяння державній незалежності, безпеці, політичній стабільності, економічному розвитку, інтелектуальному піднесенню, відновленню європейської сутності країни” [1, 10].

Приєднавшись до Європейського Союзу, навіть якщо це відбудеться в далекому майбутньому, Україна перетвориться на інтегральну складову нового геополітичного суб’єкта не тільки територіально, а й політично та економічно.

Вивчення європейських інтеграційних процесів, проблем, що постають перед країнами-засновниками, стає актуальним саме через зовнішньополітичний курс, який обрала Україна на тлі своєї незалежності. Бо саме зараз держава прагне приєднатись до європейських країн, що входять до складу Європейського Союзу.

Звернення до останніх теоретичних розвідок європейських дослідників свідчить про їх зростаючий інтерес до аналізу впливу євроінтеграції на соціополітичну сферу країн-членів Європейського Союзу. На їхню думку, цей вплив виявляється у поступовому формуванні у громадян ЄС відчуття приналежності до європейської спільноти, яка є не тільки кількісно більшою, а й якісно відрізняється від національної. Йдеться про появу у громадян країн-членів ЄС європейської ідентичності.

Серед європейських та американських вчених, що приділили пильну увагу цій проблемі слід згадати Д. Е. Фоссума, Г. Е. Русконі, Е. Фатчс, Р. Наут, А. Маурітіс ван дер Він, К. Барнетта, А. Фейвела, Р. Луна-Арокас, В. Джеромі, К. Янга, Д. Лайт, М. Біфулко, І. Баше, М. Пінку, П. Помбені, К. Мейер-Песті, Е. Кірхлеар, В. Даклауда, Р. Ван Хама, А. Куаха [2, 3, 4, 6, 7, 8, 9]. У працях цих науковців присутня надзвичайно велика кількість думок та аргументів як на користь її існування (єврооптимісти), так і проти (європесимісти), що можна пояснити намаганням з’ясувати, чи перейшли процеси євроінтеграції ту межу, коли з далеких для пересічної людини міждержавних

відносин вони перетворюються на частину її життя, впливаючи на свідомість, світогляд та життєву позицію.

Щодо українського та російського наукових просторів, то дослідженню тенденцій розвитку процесів самоідентифікації в Європі приділяли увагу А. Шевцов, Г. Мернік, А. Астаф'єв, А. Неприцький, М. Кузьменко, В. Пасхавер, Ю. Таран, С. Сурьян, О. Полтораков, Т. Стародуб, Н. Наринський, І. Малинський, М. Котенєва та ін. [10, 11, 12, 13, 14]. Але, на жаль, у жодній із робіт згаданих авторів, крім констатації або заперечення факту існування європейської ідентичності, не розглянуті її суті, характеристики та механізми формування.

Протягом всієї своєї історії світова філософія підготовляла, передбачала, критично осмислювала найважливіші етапи, протиріччя процесу єднання людства. Для філософії було характерно випереджальне осмислення інтеграційних процесів, що передбачає реальну історію. Розвиток цивілізації часто доводив, що відстоювати “інтерес загального” історично перспективно й далекоглядно.

На долю європейської філософії випало завдання активної участі в консолідації країн європейського континенту, у виробленні загальноєвропейських цінностей (хоча філософи не завжди концентрувалися саме на ідеях європейської єдності).

Важкий пошук ціннісних підстав єдності Європи (і всього миру) у філософському плані завжди сполучався із проблематикою загального – особливого – одиничного, що конкретно виражається в питанні про всесвітньо-цивільний, загальноєвропейський і національний аспекти інтеграції.

Завжди реалізація цілей і завдань загального, тобто єдності, можлива не інакше, чим через форми індивідуально-одиничної й історично-особливої діяльності, у якій переплітаються й моменти об'єднання з іншими людьми, і моменти роз'єднання – аж до ворожнечі, війни й т. д. Об'єднання Європи й у минулому, і сьогодні здійснюється цілком конкретними людьми, в умовах існування тих або інших дійсних держав і їхніх специфічних відносин; даний момент історії (стан розумів, домінуючі цінності, діючі інститути та ін.) – це особливий історичний стан, що позначається на дійсних процесах об'єднання Європи й миру.

Тема “глобалізації” у широкому сенсі слова, тобто єдності, цілісності планетарного життя й життя людства ближче до філософії, чим якої-небудь іншої частини гуманітарної культури. Сама по собі ідея єдності й цілісності, будучи найдавнішою, виражає корінну духовну потребу людини, його свідомості, культури.

Це відповідало й постійній рисі соціально-історичного розвитку людства: необхідності вирішувати й конкретні, і загальні завдання досягнення єдності при наявності й загостренні різноманітних розходжень. У підставі даної тенденції лежить уже згадана суть і задум людської цивілізації – об’єднання в глобальну вселюдську цілісність.

Більш-менш свідомо орієнтованість людини і його діяльності на загальні норми, принципи стала головною рисою життя людства взагалі, “європейського” зокрема, хоча історичний “час” дійсного народження ідей єдиної Європи, на думку філософів, пробив тільки в ХІХ столітті.

Історія людства без сумніву містить у собі об’єктивну тенденцію поступового, суперечливого руху до єднання на основі свободи. Про народи Європи Гегель говорить: “Європейські нації утворюють одну родину по загальному принципу їхнього законодавства, їхніх вдач, їхнього утворення” [2, 57].

Сучасний німецький філософ Хабермас підкреслює: “Культура, що протягом багатьох століть більше інших культур роздиралася конфліктами між містом і селом, між світською й релігійною владою, конкуренцією між вірою й знанням, боротьбою між політичним пануванням і антагоністичними класами, – ця культура повинна була, перетерплюючи біль, навчитися тому, щоб розходження могли комунікувати один з одним, щоб протиріччя могли інституціоналізуватися, а напруги стабілізуватися. І визнання розходжень – визнання інших у їхній інаковості – може бути прилічене до ознак загальної ідентичності” [3, 17]. Приклад “визнання розходжень” Хабермас бачить у виявленому європейськими державами вмінні хоча б частково пристосувати свій суверенітет до спільних справ Європейського Союзу.

Дотримуючись спроб Хабермаса й інших авторів підсумувати деякі запозичені від традицій і нові духовно-ціннісні орієн-

тації сьогодношньої Європи, доходимо висновку, що до таких можна віднести такі: секуляризація громадського життя, політики стосовно релігії, пов'язана із цим віротерпимість; довіра до діяльності національних держав; критичне відношення до техніцизму, до завищених очікувань щодо науково-технічного прогресу; неприйняття всіх форм насильства; очікування, що держави і їхні союзи забезпечать безпеку громадян; вимоги дотримання прав і свобод людини, нетерпимість до порушення цієї вимоги; ненависть до тоталітарних режимів, до геноциду народів; переконання в тім, що об'єднання європейських народів неможливо без того, щоб частина суверенітету окремих держав була добровільно віддана на користь міждержавного союзу й т. д. Зрозуміло, це далеко не повний перелік цінностей єдиної Європи, і з окремих питань неминучі суперечки. У цілому ж можна припускати й консенсус із приводу загальноєвропейських цінностей. Однак важливо уточнити їх у сучасних умовах, коли стали реалізовуватися ідеї глобалізації і єдності, необхідні їхня перевірка й переоцінка.

Поняття “європейська ідентичність” стане більш зрозумілим, якщо спробувати його охарактеризувати. Європейську ідентичність досліджують з двох позицій. Перша з них полягає в розгляді її як такого типу колективної ідентичності, яка має (матиме) всі ознаки національної ідентичності та замінить собою національні ідентичності країн-членів ЄС. Така ідентичність є (буде) властивою громадяниніві Європейського Союзу, оскільки ЄС все більше і більше набуває рис держави.

На наше переконання, ми є свідками народження нового типу колективної ідентичності, функції якої відрізняються від функцій ідентичності національної. Саме в цьому полягає друга позиція, з якої можна характеризувати європейську ідентичність. Вона постає як ще одна колективна ідентичність, що існує поряд з іншими колективними ідентичностями громадян країн-членів ЄС.

Становлення політики ідентичності в ЄС .

Формальним стартом реалізації політики ідентичності в Європейському союзі можна вважати “Декларацію щодо європейської ідентичності”, яку міністри закордонних справ країн-членів ЄС прийняли в 1973 р. Слідом за нею з'явилася “Допо-

відь про Європейський Союз” (1976), в якій було введено поняття “громадянина Європи” [4, 16].

Механізми реалізації політики ідентичності в Європейському Союзі. З прискіпливого аналізу програмних документів та конкретних дій суб’єктів європейської політики випливає висновок, що конструювання європейської ідентичності здійснюється на чотирьох рівнях, якими є:

- розвиток європейського громадянства;
- створення наднаціонального культурно-символічного простору ЄС;
- формування загальноєвропейського інформаційно-комунікативного простору;

- розвиток європейського громадянства. Згідно з частиною 2 статті 17 Договору про створення ЄС, зміст європейського громадянства становлять права, закріплені в договорі: свобода пересування та місця проживання в будь-якій державі-учасниці Союзу; обирати та бути обраним у виборах у Європейський парламент у будь-якій державі-учасниці, незалежно від громадянства; право обирати та бути обраним на муніципальних виборах у країні проживання незалежно від громадянства; користуватися послугами та захистом консульських і дипломатичних установ будь-якої держави-учасниці; подавати петиції до інституцій ЄС, звертатися до Європейського суду; отримати відповідь на будь-якій із офіційних мов за вибором заявника;

- створення наднаціонального символічного простору. За рекомендаціями комітету Адоніно, який у 1984 р. підготував спрямований на вироблення європейської ідентичності Єдиний Європейський Акт, в ЄС було запроваджено європейський прапор, європейський гімн та День Європи. У 2003 р. з’явилося європейське гасло. На думку М. Готтдінера, “основною політичною (психологічною) ідеєю, яка криється за запровадженням європейських символів, є поступова модифікація свідомості народів Європи щодо політичної спільноти, до якої вони належать” [5, 227].

Сьогодні ми можемо констатувати, що європейський прапор перетворився на могутній символ Європи. Його можна побачити на всіх публічних будівлях, під час свят та офіційних

подій, він наявний на номерних знаках власників машин громадян Союзу і в багатьох інших випадках став органічною частиною європейського ландшафту. Іншими словами, синє полотнище з дванадцятьма зірками постійно перебуває в полі зору мешканця країни – члена Союзу і вже стало таким звичним, що ЄС без нього годі й уявити.

Ще одним наочним втіленням символічного поля європейської інтеграції є стандартний бордовий паспорт громадянина ЄС (англійською він також називається “identity papers” – документ, що засвідчує особу і в якому особливий наголос падає на слово “identity” (з англ. – ідентичність)). На обкладинці паспорта надруковано золотистий герб певної країни та напис “Європейський Союз”. На першій сторінці мовами, якими складено текст договору ЄС, написано: “Європейський Союз. Назва країни. Паспорт”.

Надзвичайно важливо дослідити вплив наднаціонального символічного простору ЄС на формування європейської ідентичності та функціонування єдиної валюти. На думку фахівців, “її запровадження має постійно зростаюче символічне навантаження та неабияку важливість для повсякденного життя, яка виходить далеко за економічні аспекти” [6, 443].

Створення загальноєвропейського інформаційно-комунікативного простору. Роль загальнонаціональних засобів масової інформації та єдиного комунікаційного простору в процесі становлення сучасних розвинутих націй була чи не найголовнішою, адже саме вони, за Б. Андерсеном та К. Дейчем, сприяли створенню “уявленої спільноти”, як ставала основою національної ідентичності. Звичайна екстраполяція показує, що в конструюванні “європейської уявленої спільноти” загальноєвропейські ЗМІ та спільний комунікативний простір виконують аналогічну функцію і виступають не чим іншим, як механізмами створення наднаціональної європейської ідентичності.

Договори, конвенції, хартії та інші документи, які регулюють європейський інформаційно-комунікаційний простір, дають підставу вирізняти такі напрями його розвитку.

1. Захист свободи інформації та незалежної діяльності ЗМІ, вільне пересування та діяльність журналістів на загальноєв-

ропейському просторі (Європейська конвенція з прав людини (1951 р.) з доповненнями (1998 р.) та факультативними протоколами до них, Хельсінкський заключний акт (1975), Європейська хартія засобів інформації (1982), Європейська культурна конвенція, Європейська конвенція про універсальну інформаційну послугу (2000 р.), рекомендації і резолюції щодо цінностей інформаційного суспільства та ін.) [7].

2. Координація на рівні ЄС, створення загальноєвропейського інформаційного та комунікаційного простору на основі погоджених і сумісних інформаційних стандартів та систем, підтримки та координації наукових досліджень у цій сфері, поширення досвіду (початок цього процесу сягає Лондонського інформаційного форуму 1989. На сучасному етапі як приклад можна навести програму ESPRIT (Європейська стратегічна програма досліджень та розвитку інформаційних технологій) [4].

3. Інституалізація співробітництва в інформаційно-комунікативній сфері (створення трансєвропейської міжурядової інформаційної мережі, інформаційної мережі з міжнародних відносин, Європейської ради із засобів масової інформації (EBU – European Broadcasting Union) та програм взаємодії “Аудіовізуальна EURECA” і “Технологічна EURECA”) [14, 63].

4. Забезпечення населення країн-членів ЄС максимально повною інформацією про права громадян ЄС на проживання, роботу та навчання в будь-якій країні, сприяння усебічній інтеграції громадян ЄС. З 1996 р. в цьому напрямі почала діяти програма “Громадяни – передусім”. Інформування фірм, спеціалістів та громадян про нові права, зумовлені створенням єдиного ринку. Для цього в межах ЄС були створені Євро-інфоцентри і бази даних CELEX та INFO [18, 71].

5. Поліпшення та збільшення кількості способів обміну інформацією, вільне та велике поширення друкованих матеріалів, періодичних і неперіодичних видань, імпортованих із держав-учасниць, а також збільшення кількості місць, де до таких публікацій є вільний доступ і вони перебувають у вільному продажі. Розробка заходів щодо збільшення кількості назв публікацій, імпортованих з інших держав (Хельсінкський заключний акт (1975), Підсумковий документ Мадридської (1983) та

Віденської (1989) зустрічей держав-учасниць СБСЄ, рекомендації Лондонського інформаційного форуму (1989))[13].

6. Сприяння транскордонному телебаченню (свободу прийому та ретрансляції телепрограм на території країн учасниць передбачає Європейська концепція транскордонного телебачення 1993 р.).

7. Підготовка та реалізація загальноєвропейських проектів в аудіовізуальній сфері (наприклад, створення фонду “Євроі-мідж”, загальноєвропейського телеканалу “Євроньюс”, проект “Eurovision”, телевізійні конкурси на премію “Європа” та ін).

8. Пріоритет у поширенні інформаційного та кіно-продукту європейського виробництва (Резолюція ПАСЕ 2002 р. про поліпшення поширення фільмів європейського виробництва з рекомендацією телевізійникам віддавати пріоритет показу “своїх” фільмів).

9. Пріоритетність єдиної політики доступу до знань, у першу чергу до культурного та наукового контенту (програма ЄС “e-Content” на 2006–2100 рр., діяльність Європейської асоціації “Global Distance Learning Association”) [15, 66].

Геополітичний і духовний обвал, цивілізаційна криза, мо-лох цивілізації, що зумовили соціальну неоднорідність, цивільний розлом, внутрішні та зовнішні конфлікти до кінця ХХ століття знову підняли проблему ідентичності. Вона тлумачилася як спадкоємність і цілісність розвитку різних типів суспільства, класів і верств, а також особистості. В об’єднаному і роз’єднаному глобалізацією через пласти цивілізації світі ідентичність, як зауважують західні вчені, стає раціональним методом об’єднання. “Як тільки суспільство розпадається, винаходить-ся ідентичність”, – пише Джек Янг. На думку ж Зигмунда Баумана, ідентичність постає як “сурогат суспільства”, за-сіб “зручного притулку, що забезпечує безпеку і впевненість”.

Поняття ідентичності знову дискутується в науковій літературі, її зміст трактується по-різному. Європейська ідея з її гаслом “єдність у відмінностях” кореспондує з поняттям європейської ідентичності як формули подолання ізоляціонізму, націоналізму і сепаратизму в Європі, як приналежність до “європейської сім’ї”. Водночас частина аналітиків відстоюють ка-

тегорію національної ідентичності як обґрунтування самобутності націй і держав, часто як приналежність до певної цивілізації. Масова міграція та створення національних діаспор призвело до поняття групової ідентичності як самосвідомості інших релігій і цивілізацій. Ватикан ставить питання католицької політичної ідентичності в межах християнства. Нарешті поставлено питання і про негативну ідентичність як чинник геополітичного протистояння, зокрема, між ЄС і США.

Концепція європейської ідентичності стає своєрідною догмою в Європейському Союзі, яка викликає питання: якої ідентичності? “Європейської родини” як цивілізаційної основи інтеграції? Атлантичної, як “гаранта безпеки”? Національної, як бази історичних коріння і традицій? Ці риторичні питання постають і як політичні проблеми міжнародного характеру як у плані безпеки, так і в плані релігії та культури. Це пов’язано і з тим, що в ході фрагментації одна громада (європейська) виступає проти розпаду націй (англійська, французька, германська і т. ін.), національної культури, ісламського прозелітизму. Інша ж громада (ісламська) виступає проти сегрегації, обмеження прав національних меншин.

Європейський Союз, по суті, – супердержавна, орієнтована на загальноєвропейську ідентичність, гомогенність на європейському політичному просторі. Її керівництво та ідеологи вважають, що країни та діаспори, які входять до неї, етнічні групи і т. ін., повинні сприйняти західні цінності, що для низки країн, і особливо ісламських діаспор, практично неприйнятно. Країни ЦСЄ отримали національну ідентичність. З одного боку, вони готові віддати частину суверенітету, але при цьому не хочуть бути “напівєвропейцями”. Вони декларують прихильність до європейських ідей, але при цьому бачать власний вектор розвитку.

Один напрям теоретиків і стратегів ЄС (єврооптимістів) виступає за формування “європейської сім’ї”, рух до якоїсь цілісності, моральної спільності, єдності економічних і політичних цінностей, відкрите громадянське суспільство.

Інший напрям (європесимістів) – прихильники збереження національної ідентичності як складової частини цивілізації. Частина вчених і політичних діячів ставлять питання про руй-

нування, “розклад”, “вмирання” нації як складової частини цивілізації, а найбільш радикальна частина вдається до більш різних оцінок “атлантизації” й “ісламізації” європейського континенту.

Які б не були дискусії про національну ідентичність, “європейську сім’ю”, “комунітарний націоналізм”, “патріотичному конституціоналізм”, очевидно, що це складний і конфліктний процес. Це зумовлено тим, що регіональна інтеграція веде до поглиблення господарської взаємозалежності, і в даний час – до політичної інтеграції. Однак суб’єктивні інтереси окремих людей, їх цивілізаційна приналежність і світогляд залишаються на національному рівні, і ця тенденція поглиблюється у зв’язку з побоюванням розпаду націй як складової частини цивілізації.

Щодо того, які наслідки має формування європейської ідентичності для громадян нашої держави, то вона виступає, як ще одна ексклюзивна ідентичність. Незважаючи на євроінтеграційні прагнення, Україна для європейців втілює образ “іншого”, який буде надзвичайно важко подолати, коли процес створення європейської ідентичності перейде на якісний рівень.

Таким чином, у межах Європейського союзу принципи політкоректності, рівної свободи в умовах різних систем цивілізаційних цінностей стає і ідеологічним протистоянням, переростає у військово-політичні конфлікти. Загальна теорія інтеграції поки що не може дати раціонального тлумачення перспектив, і для збереження динаміки інтеграційного процесу висуває принципи “єдність у відмінності”, “єдність у різноманітності”. У зв’язку з цим видається, що пошук консенсусу та розробка загальної теорії інтеграції повинна йти на основі Великої гуманістичної Європи.

ЛІТЕРАТУРА:

1. Мотрошилова Н. Идеи единой Европы: философские традиции и современность // Вопросы философии. – 2004. – № 11.
2. Гегель Г. Ф. Философия права. – М., – 1990.
3. Fossum J. E. Identity-politics in the European Union. ARENA Working Papers//http://www.arena.uio.no/publications/working-papers2001/papers/wp01_17.htm.

4. Maurits van der Veen A. Determinants of European Identity: A Preliminary Investigation Using Eurobarometer Data. University of Pennsylvania // <http://www.isanet.org/noarchive/vanderveen.html>.

5. Luna-Arocas R., Guzman G., Quintanilla I., Farhangmehr M. The Euro and European identity: The Spanish and Portuguese case // *Journal of Economic Psychology*. Volume 22, Issue 4, August 2001.

6. Pombeni P. The European Identity. *The International Spectator*. 1/2003. // http://www.ciaonet.org/olj/iai/iai_janmar03/iai_janmar03_02.pdf.

7. Gottdiener M. *Postmodern Semiotics. Material Culture and the Forms of Postmodern Life*. – Oxford, 1995.

8. Meier-Pesti K., Kirchler E. Attitudes towards the Euro by national identity and relative national status // *Journal of Economic Psychology*. – Volume 24, Issue 3, June 2003.

9. Charlier J. Croche S. How European Integration is Eroding National Control over Educating Planning and Policy // *European Education*, vol. 37, no. 4, Winter 2006.

10. Ham P. Van. *Identity Beyond the State: The Case of the European Union* // Copenhagen Peace Research Institute. – 2000. – June.

11. Schuman R. *Pour l'Europe*. – Paris, 1964.

12. Гелнер Е. Нації та націоналізм // *Національна ідентичність: Хрестоматія*. – Х., 2002. Спасенников В. В. *Экономическая психология*. – М., 2003.

13. Поляков Ю. А. Европейский процесс и средства информации. Аналитическая справка, написанная для Департамента информации и печати МИД РФ // <http://www.medialaw.ru/article10/9/art10-1.htm>.

14. Міжнародна інформація: Навч.-метод. посіб. для самостійного вивчення курсу. – Л., 2003. – Ч. 2.

15. Смирнова Е. С., Смирнов М. Г. Европейское гражданство и решение вопросов национальной, социальной и культурной политики в рамках комунитарных структур ЕС // *Московский журнал международного права*. – 2002. – № 3.

16. *Integration and Identity. Part 2. The Challenge of Education in Postnational Europe* // *European Education*, vol. 37, no. 4, Winter 2006.

17. Лебедева М. Политикообразующие функции образования в современном мире // *Мировая экономика и международные отношения*. – 2006. – № 10.

18. Дайнен Д. Дедалі міцніший союз. Курс європейської інтеграції. – К., 2006.

19. Бимен У. О. Формирование национальной идентичности в условиях мультикультурализма // *ПОЛИС*. – 2000. – № 2.

ПРОБЛЕМИ РЕЛІГІЙНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ

УДК 141.201.2 (045)

Володимир Попов

ТЕОЛОГІЧНО-ФІЛОСОФСЬКИЙ КОНТЕКСТ НАРОДЖЕННЯ “IDENTITAS”

У статті розглядається проблема походження слова “identitas” (ідентичність) в контексті тринітарних суперечок IV сторіччя. Висувається гіпотеза про те, що слово “identitas” було винайдено у арианських колах та первісно розумілося у атрибутивно-субстанційному значенні, яке стало на заваді його широкої популярності в ортодоксальному тезаурусі.

Ключові слова: “identitas”, “ταυτότης”, аріани, нікейці.

Popov V. The theological and philosophical context of an origin of “identitas”

Article is devoted a problem of an origin of a word “identitas” (identity) in a context Trinitarian disputes of IV century. The author puts forward a hypothesis that the word “identitas” has appeared in Arian circles and initially was understood in attribute– substantive sense that became the reason of absence of its wide popularity in the orthodox thesaurus.

Key words: *identitas, ταυτότης, arians, nicenians.*

Попов В. Теолого-философский контекст происхождения “identitas”.

В статье рассматривается проблема происхождения слова “identitas” (идентичность) в контексте тринитарных споров IV века. Выдвигается гипотеза о том, что слово “identitas” появилось в арианских кругах и изначально понималось в атрибутивно-субстанциональном смысле, что стало причиной отсутствия его широкой популярности в ортодоксальном тезаурусе.

Ключевые слова: “identitas”, “ταυτότης”, арианцы, никейцы.

Слово “ідентичність” в наш час стало одним із найбільш поширених магічних слів-матафор, за допомогою якого ставиться й вирішується безліч проблем: від зміни статі та знайдення особистого щастя до розбудови нової державності та накрес-

лення ліній майбутніх збройних конфліктів. Воно стало однією з основних категорій соціального аналізу, а дискусії з приводу “ідентичності” неодмінною складовою історичних, соціологічних, антропологічних, гендерних та інших студій.

При зверненні до будь-якого філософського, психологічного або просто словника іншомовних слів, дізнаємося, що слово “ідентичність” походить від пізньолатинського слова “*identitas*”, яке, своєю чергою, веде свій родовід від звичайного займенника “*idem*” та, в кращому випадку, вказується на те, що воно виникає у IV сторіччі. Тобто “*identitas*” (тотожність) створюється внаслідок звичайної субстантивації досить поширеного слова “*idem*” (те ж саме, тотожне). У чисельних українсько- та російськомовних наукових трактатах, дисертаціях, статтях, присвячених “модній темі” ідентичності, та й у словниках не можливо знайти ні того, коли й за яких обставин виникає це слово, де воно вперше згадується, ні того, хто винайшов або вперше використав його.

У пошуках відповідей на ці питання звернемося до статті Дж. Барлоу (J. Barlow) “The emergence of identity/alterity in late Roman ideology”, що з’явилася у четвертому номері за 2004 рік відомого часопису “*Historia*”. Автор зокрема пише: “Грецьке поняття *tautotes* (“тотожність”), вводиться в латинську мову в контексті суперечки з приводу природи Трійці. Найраніше використання, знайдене TLL, знаходиться в листі Євсевія Нікомедійського (приблизно 320/21 року), впливового прихильника і пропагандиста Арія. Лист був перекладеним з грецького оригіналу, і широко розповсюджувався на Заході в умовах відсутності фіксованої аріанської доктрини. Латинська версія листа Євсевія цитується Кандидом, супротивником християнського неоплатоніка Марія Вікторина” [1, 501]. Треба зазначити, що саме останнього деякі дослідники вважають автором цього неологізму. Зокрема, американська дослідниця М. Морман (M. Mohrmann) вважає, що “найперше використання слова зафіксоване у четвертому сторіччі у римського християнського риторика Марія Вікторина” [2, 91].

Втім Дж. Барлоу посилається на відомості TLL – *Thesaurus Linguae Latinae* (Тезаурус латинської мови) – видання Бавар-

скої академії наук, що здійснюється з 1899 року, і є найбільш солідним джерелом з етимології та контексту використання слів у латинській мові (у тому числі й у так званій християнській або церковній латині). TLL вказує на перше вживання “*identitas*” у листі Кандида до Марія Вікторина (“*Candidi Ariani Epistola ad Marium Victorinum Rethorem*”), точніше у тій його частині, де Кандид цитує латинський переклад листа Євсевія Нікомедійського до найвідомішого єресіарха того часу Арія. Намагаючись надати філософської підтримки своєму тодішньому однодумцю, який, як відомо, висунув тезу про відмінність сутності Бога-Отця від народженого ним Сина, майбутній хреститель імператора Костянтина вказує на самототожність природи (*ipso identitatem naturae*) Бога-Отця, яка не притаманна Синові. Євсевій зокрема пише: “...якщо б він мав субстанцію від Отця та мав би від цього тотожність природи, але не один раз Святе Письмо говорить про народжених, але говорить це про єства абсолютно неподібні йому за природою” [3, 87]. Далі наводяться посилання на книги Ісаїї (1.2), Другозаконня та Йова, в яких мова йде про відмінність сутності Бога та всього, що “народжене” ним. Кандид, який “цитує” Євсевія на підставі цього намагається довести несумісність ідентичності (*identitas*) Бога з створеним ним світом, та й взагалі з актом народження як такого, оскільки він передбачає можливість певної зміни та руху. Слово “*identitas*”, яке використане було у своєму аккузативі (*identitatem*), має в наведеному уривку сенс тотожності як постійності об’єкта, його перманентності в часі, нерухомості й неподільності. Цей сенс цілком у дусі розуміння тотожного (*ταύτων*) Платоном у його діалозі “Тімей”.

Анонімний автор (можливо це був сам Кандид, або якщо, згідно з деяким дослідником, вважати його вигаданою особою – сам Марій Вікторин) перекладу листів аріанського Нікомедійського єпископа, який є справжнім “творцем” “*identitas*”, застосував субстантивацию “*idem*” з цілком визначеною богословсько-політичною метою. Перетворення займенника, який відображав певне відношення (“тотожності”) на абстрактне ім’я зі значенням якості (“тотожність”), застосовується для позначення суверенного, онтологічно незалежного суб’єкта, яким, з погляду арі-

ан, є лише Бог-Отець. Тотожність-identitas, яка розумілася аріанами (як і більшістю “освіченої публіки” IV сторіччя) у платонівському сенсі перманентності в часі та неподільності й нерухомості, виступає його невід’ємним атрибутом. Будь-яке народження є порушенням цієї самототожності.

Марій Вікторин у своєму полемічному творі “Проти Арія” (*Adversus Arium*) намагається дати інше розуміння тотожності. Вона розглядається ним не як атрибут (бути тим самим), що притаманний незмінному у часі буттю, а як відношення (бути таким самим). Зокрема, Марій Вікторин пише, що Особи Святої Трійці “є відмінними та іншими, але в той же час, взяті загалом є й тотожними, та таким чином вони одночасно й тотожні й інші (*et eadem et altera*); і це подвійним чином: вони або інші у тотожності, або тотожність (*identitas*) у іншості” [4]. Наведений фрагмент є другим випадком використання слова “*identitas*”, причому в іншому, релятивному сенсі. Джерелом цього розуміння виступає діалектика тотожності та іншості, що проводиться Платоном у діалозі “Софіст”, яка застосовується тут для обґрунтування нікейського догмату єдиносутності трьох Осіб Святої Трійці.

Проте Марій Вікторин не завжди дотримується цього тлумачення тотожності, повертаючись до атрибутивної інтерпретації, яку використовували й аріани, у іншому творі “*De generatwne Divini Verbi*” (Про народження Божественного Слова). Згідно з християнським ритором, на відміну від Бога-Отця, що перебуває в спокої та тотожності, Син та Святий Дух є єдиним рухом, який, проте, має різну спрямованість: Син – рух спадний (*descensio*), чи що йде від Батька, а Св. Дух – висхідний (*ascensio*), що повертається до свого джерела, тобто Бога-Отця. Таким чином, Марій Вікторин у своїй тріадології намагався поєднати два підходи розуміння ідентичності: релятивний – у неоплатонічній діалектиці тотожності й іншості та атрибутивний у вченні про Бога як надбуттєве самототожне Єдине.

Однак цю спробу навряд чи можна вважати успішною. Складні уможлядні спекуляції не знайшли повного розуміння серед сучасників-одновірців. Тріадологічна термінологія рим-

ського ритора-неоплатоника, який в похилому віці навертається до християнства, не була прийнята у повному обсязі не тільки до офіційної догматики християнської церкви (яка надавала перевагу поняттю “єдиносутність-consubstantialitas”), але й патристичної богословської епістемі, незважаючи на той вплив, який справило його вчення на отців-засновників західного католицького філософування Августина та Боеція. Народжене у полеміці аріан з нікейцями слово “identitas” не прижилося зразу ж у латиномовній патристиці саме з причини його підозрілого аріансько-неоплатонічного присмаку, який притаманний йому у полеміці Кандида (Євсевія Нікомедійського) та Марія Вікторина. Його немає й у словникові Ієроніма та Августина. На його використання натрапляємо лише у середині V сторіччя у диякона Рустика у його коментарях на рішення Халкідонського собору (451 рік) і, у широкому вжитку, в найбільш визначного пізньоримського філософа Боеція. І лише згодом, коли антиаріанські пристрасті вляглися, з “легкої руки” останнього римського філософа ця “позашлюбна дитина” римської християнської екзегези була “усиновлена” схоластиком.

ЛІТЕРАТУРА:

1. Barlow J. The emergence of identity/alterity in late Roman ideology // *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, Vol. 53, No. 4 (2004).
2. Mohrmann M. E. On Being True to Form // Carol R. Taylor & Roberto dell’Oro, eds. *Health and Human. Flourishing: Religion, Medicine and Moral Anthropology*. – Washington, 2006.
3. Marius Victorinus. *Theological Treatises on the Trinity* // Transl. by Mary T. Clark: Catholic University of America Press. – Washington, DC, 2001.
4. Candidi Ariani Epistola ad Marium Victorinum Rethorem // http://www.documentacatholicaomnia.eu/04z/z_0362_0372_Victorinus_Afrus_-Candidi_Ariani_Epistola_ad_Marium_Victorinum_Rethorem__MLT_.pdf.html.

УДК 284

Марія Петрушкевич

КОНФЕСІЙНІ ОСОБЛИВОСТІ ПРОТЕСТАНТСЬКОЇ КОМУНІКАТИВНОЇ СИСТЕМИ

У статті розглядаються особливості релігійного спілкування, а відповідно й ідентичності, у протестантських течіях, що діють на території України. Робиться висновок про догматичні відмінності релігійного спілкування у протестантських церквах.

Ключові слова: релігійна комунікація, молитва, проповідь, невербальна комунікація.

Petrushkevych M. The confessional features of protestant communicative system.

The features of religious intercourse are examined in the article, and accordingly – identities, in protestant flows which operate on territory of Ukraine. Drawn conclusion about the dogmatic differences of religious intercourse in protestant churches.

Key words: religious communication, prayer, sermon, unperbal communication.

Петрушкевич М. Конфессиональные особенности протестантской коммуникативной системы.

В статье рассматриваются особенности религиозного общения, а соответственно и идентичности, в протестантских течениях, действующих на территории Украины. Делается вывод о догматических отличиях религиозного общения в протестантских церквах.

Ключевые слова: религиозная коммуникация, молитва, проповедь, невербальная коммуникация.

Існують особливості, які відрізняють релігійне спілкування від будь-якого іншого. По-перше, релігійне слово включене у найважливіші, часто критичні ситуації у житті віруючої людини (щоденна повторюваність молитви не змінює особливого значення цих хвилин для душі віруючих; психологічно молитва виділена із повсякденного кругообігу справ людини, тому

для віруючого це особливий час). По-друге, особливий драматизм і напруга у такій комунікації пов’язані з тим, що тут люди на звертається до вищої сили. Така комунікація у дечому протистоїть земному, “міжлюдському” спілкуванню – не лише побутовому, повсякденному, але й офіційному, святковому.

Комунікативна специфіка християнських церков на Україні показує у якій мірі комунікація такого ґатунку є однорідною і які вона має специфічні особливості. Звичайно, потрібно наголосити на регіональних відмінностях розміщення протестантських церков на Україні. Наприклад, громади Союзу євангельських християн-баптистів найбільш поширені в Чернівецькій, Київській, Вінницькій та Хмельницькій областях; Всеукраїнський союз християн віри Євангельської (п’ятидесятники) найбільше має громад у Рівненській, Волинській, Чернівецькій та Тернопільській областях; єговістські громади діють переважно в Закарпатській та Львівській областях; а громади Церкви адвентистів сьомого дня відносно рівномірно розташовані по Україні, кількісно їх можна виділити лише у Чернівецькій та Вінницькій областях [1, 707]. Але, хоча різноманітність християнських церков досить значна, проте вона об’єднується за допомогою таких комунікативних елементів, як молитва, проповідь, невербальна комунікація.

Неканонічна молитва притаманна майже для всіх протестантських течій. Її характерні риси символічно можна протиставити молитві канонічній. Така молитва вирізняється довільною формою, її виголошення не потребує спеціальної часової та просторової організації, а основна риса полягає у “бого-натхненності”. Тому протестантські молитви переважно імпровізаційні. У процесі молитви задовольняються потреби віруючого у спілкуванні з надприродним, і комунікації віруючих між собою. Виступаючи іноді як єдиний зовнішній вияв релігійності і належності віруючого до певної релігійної думки, церкви, секти, молитва змінює ту чи іншу конфесійну спільноту.

Протестанти активно розвивають проповідництво, вбачаючи у вільній проповіді повернення до чистоти та релігійної творчості ранньохристиянських часів. Відмовившись від усіх таїнств, крім хрещення і причастя, протестанти якраз у пропо-

віді прагнуть бачити своєрідне нове таїнство – таїнство слухання (*sacramentum audibile*).

Зміст проповіді відповідає не тільки основним конфесійним догмам, але і концептуальним положенням соціального вчення конфесії. Соціальна доктрина церкви сьогодні задає ідеологічну спрямованість християнської проповіді, визначає актуальність тих чи інших тем проповідування, формує той “ідеал християнина”, ті риси характеру і моделі соціальної поведінки, які проповідь повинна вкласти в душі тих, хто її сприймає. Значимість проповідницької діяльності у протестантизмі позначається, крім того, ще й акцентом євангельського християнства – баптизму, п’ятидесятництва і адвентизму – на ролі богослужіння в духовному житті громади [2, 39]. У цих течіях проповідь несе основне навантаження у формуванні атмосфери громади, є головним засобом “християнського навчання”. На кожних молитовних зборах баптисти та п’ятидесятники іноді слухають від двох до шести проповідей, причому більшість з них вибудовано відповідно до законів соціальної психології. Роль інформації, закладеної в проповідь, її вплив на становлення тих чи інших характеристик групової свідомості віруючих важко переоцінити.

У сучасній протестантській проповіді переплітаються модерністські та традиціоналістські елементи, старе і нове. Проповідь пропагує віровчення, апологізує християнські цінності, пророчить неминучий і швидкий фінал людської історії, обіцяє вічне життя праведникам, ядром проповіді залишаються біблійні тексти. Проте, з іншого боку, проповідь сильно насичується світською проблематикою, навіть підкреслено асоціальною, присвяченою, наприклад, старозавітному герою. Вона не може цілком абстрагуватися від реалій, в яких живе проповідник і його паства. А реалії ці стрімко змінюються, що в складній, опосередкованій формі позначається на проповіді. Наприклад, християни “повного Євангелія” є дуже активними місіонерами. Їх молитовні збори, кожне з яких є продовженням постійної євангельської кампанії, у порівнянні з іншими християнськими деномінаціями, відрізняє велика розкутість. Молитовні збори проводяться у великих аудиторіях – на стадіонах,

у кінотеатрах, які орендуються громадами. В зборах у великих містах беруть участь іноді тисячі осіб. Під час богослужіння пастор зачитує і коментує уривки з Євангелія, активну роль у їхньому богослужінні відіграє ансамбль, що виконує релігійні пісні у сучасному музичному аранжуванні.

У різних протестантських течіях відрізняється емоційне тло культових дій. Якщо в адвентизмі його напруженість забезпечується звертанням до раціо, методичним підведенням віруючого до усвідомлення трагічної величі есхатологічної перспективи, то в п'ятидесятництві – це результат прилучення віруючого до динамічного стереотипу протікання релігійних емоцій, впливу на нього соціально-психологічних чинників.

Адвентистський проповідник бачить своє першочергове завдання у тому, щоб підготувати паству до “останніх подій історії” і до “відродження життя вічного в Христі”. Адвентистські проповіді приводять докази настання “останніх часів”. З цих позицій інтерпретуються кризові точки усього сучасного світу: людські відкриття і знання наближають катастрофу; мудрість не може бути відділеною від Бога, вона не здатна стати автономною тому, що відразу перетворюється у страшні нещастя. Адвентистська проповідь не прагне змінити світ на краще, бо він приречений.

Поряд із вербальною комунікацією невербальна комунікація у протестантизмі породжує тексти, які легше сприймаються і краще запам'ятовуються. У цілому варто підкреслити, що невербальна комунікація є проявом довготривалих повідомлень, і це одна із головних її особливостей, з іншого боку, візуальна комунікація не має того ж рівня кодифікації, що і комунікація вербальна. Протестантські конфесії використовують графічні засоби невербальної комунікації – це те, що допомагає краще зрозуміти проповідника, що вносить якість у теоретичні виклади, сприяє більшій довірі до оратора, підвищує рівень уваги, збільшує запам'ятовування (при протестантських проповідях, особливо для неофітів, використовують яскравий ілюстративний матеріал, схеми). Виділяють такі види наочних засобів невербальної комунікації: відеоматеріали, схеми, графіки, діаграми, карти, роздаткові матеріали, плакати, діафілми.

Активну роль у невербальній комунікації відіграє одяг як елемент габітарної комунікативної системи. Зовнішній вигляд виражає самоповагу та повагу до навколишніх, серед протестантських конфесій не помічається значних відмінностей у цьому елементі комунікативної системи. Але, потрібно зазначити, що одяг протестантів-місіонерів, перш за все, святковий і, крім того, останнім часом починають виявлятися національні мотиви, що свідчить про повагу до традиційної культури.

Таким чином, коротко розглянувши низку складових комунікативної системи у протестантизмі, можна дійти висновку, що зараз комунікативні особливості різних протестантських церков знаходяться швидше на догматичному рівні, ніж у площині культових відмінностей. Протестантська комунікація постає єдиною специфічною системою, у якій поряд із вербальною комунікацією, що несе основне комунікативне навантаження через молитву та проповідь, виступає система невербальної комунікації. За допомогою цієї системи віруючі через символічне сприйняття отримують додаткове джерело інформації, максимально розширюють межі спілкування з Богом та між собою. Сьогодні релігійна комунікація у протестантизмі поставлена на досить високий рівень і, як наслідок, – відбувається активне навернення до різних протестантських конфесій.

ЛІТЕРАТУРА:

1. Академічне релігієзнавство. Підручник // За ред. А. Колодного. – К.: Світ Знань, 2002. – 862 с.
2. Жаловага А. Антропологічні аспекти сучасного протестантського проповідування // Українське релігієзнавство. Бюлетень Української асоціації релігієзнавців і Відділення релігієзнавства Інституту ф-фії ім. Г. С. Сковороди НАН України. – К., 2002. – № 22. – С. 31-45.
3. Макселон Ю. Психологія з викладом основ психології релігії. – Львів, 1998. – 320 с.

УДК 265.3

Софія Скрипнікова

КАТОЛИЦЬКИЙ ДОСВІД ВИХОВАННЯ СВІДОМОГО ГРОМАДЯНИНА НА ХРИСТИЯНСЬКИХ ЗАСАДАХ

У статті аналізуються основні погляди католицької церкви на справедливе та гідне людини суспільство; розглядаються основні принципи виховання з позиції католицької церкви та визначається, яким чином релігійна ідентичність із католицькою релігією сприяє громадянському вихованню.

Ключові слова: релігійне виховання, католицька церква, громадянське суспільство.

Skrypnikova S. Catholic experience of education conscious citizen is on christian principles.

In this article analyzed the basic looks of Catholic Church are to just and society deserves a man; basic principles of education from position of Catholic Church are examined and determined how a religious identity with catholic religion is instrumental in civil education.

Key words: religious education, Catholic Church, civil society.

Скрипнікова С. Католический опыт воспитания сознательного гражданина на принципах христианства.

В статье анализируются основные взгляды католической церкви на справедливое и достойное человека общество; рассматриваются основные принципы воспитания с позиций католической церкви и определяется, каким образом идентификация с католической религией способствует делу гражданского воспитания.

Ключевые слова: религиозное воспитание, католическая церковь, гражданское воспитание.

У наш час яскравих глобалізаційних зрушень, коли завдяки стрімкому розвитку науки і техніки відбувається безперервний інформаційний та культурний обмін між народами та спільнотами людей, проблема релігійної ідентичності набу-

ває все більшої актуальності. Це характерно і для нашої країни, яка, усвідомлюючи необхідність формування власної концепції державно-конфесійних відносин, зіштовхується із багатьма труднощами та перешкодами, зумовленими як законодавчим розмежуванням держави і церкви та релігійним плюралізмом, так і існуванням в суспільстві певних стереотипних уявлень щодо тієї чи іншої конфесії, а також власної релігійної ідентичності. Так, хоча більшість населення України вважає себе християнами, проте спроба запровадження до навчального плану загальноосвітньої школи курсу християнської етики, яке мало відбуватись “за участю церков і релігійних організацій” з метою “впровадження духовно-молальних цінностей у навчально-виховний процес” викликало надзвичайно гострі дискусії та неоднозначну реакцію не лише серед світських людей, але і серед представників різних християнських конфесій [1]. Тож ця проблема не лише не обійшла освітню сферу, але постала тут як особливо делікатна: коли йдеться про те, щоб довірити виховання дітей певній релігійній організації, дуже важливо бути впевненим у правильності свого вибору. Все це вимагає ґрунтовного дослідження та об’єктивного висвітлення соціально-культурної спрямованості виховного потенціалу, що пропонують ті чи інші християнські церкви .

Чи не найбільший досвід у цій сфері має католицька церква, яка прагне до виховання гармонійно-розвинутої, моральної та суспільно-свідомої особистості. При цьому, зберігаючи статус релігійної інституції, яка має дбати насамперед про духовне життя людей, та не визнаючи у справі спасіння жодних відмінностей, у тому числі й за національною приналежністю, катоцький світогляд зазвичай поєднується із усвідомленням високої суспільної та громадянської відповідальності.

Дослідження католицького підходу до процесу виховання в тому чи іншому аспекті здійснювалось педагогами, теологами та істориками. Так, феномену морального виховання української молоді присвячене дисертаційне дослідження І. Я. Мицишин[2], концептуальні засади освітньої доктрини УГКЦ досліджувались у роботах Ю. А. Щербяка [3], дослідженню релігійно-морального виховання в українських навчальних за-

кладах Східної Галичини присвячується дисертація Л. Я. Генник [4]. Однак більшість цих досліджень обмежується визначеними часовими проміжками та стосується лише окремих аспектів підходу католицької церкви до виховного процесу. Проте поки що немає повного релігієзнавчого аналізу позиції католицької церкви щодо освітньо-виховної сфери, який би не обмежувався певними історичними чи територіальними межами, а виражав цілісний погляд церкви, що випливає з її соціальної доктрини.

Отже, **мета дослідження** полягає у тому, щоб розглянути засади, на яких ґрунтується католицьке громадянське виховання, закріплені у документах Апостольського Престолу.

Реалізація мети дослідження забезпечується виконанням поставлених завдань:

розглянути католицьке уявлення щодо справедливого суспільства, гідного людини, закріплене у визначальних документах Апостольського Престолу, зокрема прийнятих під час роботи II Ватиканського собору; проаналізувати основні погляди католицької церкви на виховання та визначити, яким чином релігійна ідентичність із католицькою релігією сприяє вихованню суспільної свідомості.

Католицька церква, відповідно до своєї соціальної доктрини, має досить цілісне уявлення щодо того, яким має бути справедливе людське суспільство, побудоване відповідно до Божественних настанов. Вимоги висуваються також до людини, яка житиме у цьому суспільстві, адже саме з особливостей християнської антропології випливає необхідність створення соціального вчення церкви. Людина, створена за образом і подобою Бога та врятована відкупною жертвою Христа, не може бути принижена до предмета та засобу державних, суспільних чи економічних процесів, а, відповідно, порядок речей має бути поставлений на службу порядку людей, а не навпаки. Це добре висвітлено у Пастирській конституції II Ватиканського собору “*Gaudium et Spes*” (“Радість і надія”, 7 грудня 1965 року): “Оскільки людська особистість перевершує усе, то її права і обов’язки є всезагальними та недоторканими. Відповідно, необхідно, щоби в людини було все, чого вона потребує для іс-

тинно людського життя <...> Тому соціальний порядок та його прогрес повинні увесь час поступатися благу особистостей і тому впорядкування умов має підкорюватись благу особистостей, а не навпаки” (GS, 26)[5, 352].

Католицька церква, яка має надзвичайно багатий освітньо-виховний потенціал, використовує його для формування всебічно-розвиненої особистості, яка здійснює своє становлення саме в соціумі. Ілюстрацію такого погляду на виховання знаходимо у Декларації II Ватиканського собору “Gravissimum Educationis” (“Про християнське виховання”, 28 жовтня 1965 року): “Справжнє виховання має на меті становлення людської особистості з огляду на її найвищу ціль і одночасно на благо суспільства, членом якого є людина і в обов’язках якого вона, ставши дорослою, прийматиме участь” (GE, 1)[6, 456-457].

Отже, виховання з позицій католицизму прагне, перш за все, до гармонійного розвитку людської особистості, яке нерозривно пов’язується з її суспільною роллю. Цілком зрозуміло, що у суспільстві, побудованому на засадах християнського соціального вчення, мали б забезпечуватися такі умови життя і можливість здійснення таких виховних впливів, які б поступово відкривали в кожному вихованці образ дитя Божого. Втім, саме через недосконалість земного устрою, людина, перебуваючи у не гідних особистості соціальних умовах життя, “замість творити добро, дуже часто повертається до творення зла”. Таким чином, залежність між розквітом людської особистості та розвитком самого суспільства, витікає саме із соціального характеру людини, “адже початком, предметом та метою будь-яких соціальних установ є і має бути людська особистість, оскільки вона, за своєю природою, особливо потребує соціального життя (GS, 25) [5, 351].

Яскравим втіленням виховання у молоді відповідального ставлення до суспільства є громадянське виховання. Слід одразу зауважити, що у ставленні католицької церкви до всього “громадянського” існує певний дуалізм. З одного боку, не можна не помітити певного розмежування та навіть протиставлення “духовних” істин, якими керуються релігійні інституції, – “громадянським”, що іноді розуміються майже як синонім “без-

духовних”. З іншого боку, церква закликає мирян до активної та свідомої участі у громадському та політичному житті демократичних країн [7]. Якими ж поглядами керується церква у справі виховання соціально-активної, свідомої особистості?

Визначаючи основні принципи, дотримання яких має гарантувати успішне здійснення виховного процесу, католицька церква насамперед виходить із трансцендентальних устремлень, на протипагу світській державі, в якій, як показав досвід, можуть панувати вкрай помилкові та навіть небезпечні ідеології. Тому церква певною мірою протиставляє свою виховну модель – державній, апелюючи до духовності та справедливості, яка може гарантуватися виключно Богом.

Йдеться перш за все про основні принципи, проголошені у Декларації “Про християнське виховання” (“*Gravissimum Educationis*”) II Ватиканського собору, три з яких безпосередньо стосуються виховання сімейного, інші – засобів християнського виховання, осіб, відповідальних за виховання, релігійних освітньо-виховних установ та можливості забезпечення релігійного виховання у світських навчальних закладах тощо.

Перший принцип утверджує невід’ємне право всіх людей на виховання, “незалежно від походження, суспільного стану та віку”, яке б відповідало особливому призначенню кожної людини, та здійснюється відповідно до її характеру, статі, культури та традицій” [6, 456].

Другий принцип стосується права на християнське виховання для християн, яке має на меті, “щоб хрещені, поступово пізнаючи таїну спасіння, звикали вести своє життя згідно нової людини в праведності та святості істини” [6, 457].

Третій принцип – право батьків виховувати своїх дітей: “оскільки батьки передали життя своїм дітям, вони повинні, за великим своїм обов’язком бути визнаними першими та головними їх вихователями”. Головним же батьківським завданням має стати створення в сім’ї такої атмосфери, яка б “оживлювалась любов’ю та благоговінням перед Богом та людьми, сприяючи цілісному особистому та соціальному вихованню дітей” [6, 458]. Цікаво, що основні права людей, особливо дітей та батьків, які стосуються виховання, на час роботи II Ватикан-

ського собору уже були проголошені та закріплені такими офіційними документами, як Декларація прав людини (утверджена 10 грудня 1948 року Генеральною Радою ООН), Декларація прав дитини (1959 р.) та Додатковий протокол до конвенції про захист прав людини та основоположних свобод (20 березня 1952 р.). Таким чином католицька церква у цьому питанні виступає солідарно із світовою спільнотою, втім, очевидно, що такий підхід стосується перш за все захисту від намагань громадянського суспільства та його недостовірних, тимчасових ідеологій перейняти на себе виховну функцію, і значно меншою мірою стосується прагнень до толерантності.

Принаймні до такого висновку можна дійти, аналізуючи підхід церкви до вирішення питання морального та релігійного виховання у світській школі, яке знаходимо у Декларації про християнське виховання: “Церква, усвідомлюючи свій вельми важливий обов’язок належним чином дбати про моральне та релігійне виховання своїх дітей, повинна бути присутньою своєю любов’ю та допомогою біля тих із них, які виховуються в некатолицьких школах”. Батькам же вона нагадує про їхній “великий обов’язок приймати усі необхідні засоби або навіть висувати вимоги до того, щоб їхні діти могли користуватися такою допомогою, та, на ряду з громадянською, гармонійно просувати їх християнську освіту” [6, 461].

Така позиція церкви, висловлена у вищезгаданій декларації, цілком зрозуміла, крім того, інакшою вона і не може бути, адже документи будь-якої релігійної конфесії мають насамперед внутрішньо-релігійне спрямування, а отже, адресуються людям, які цю релігію сповідують. Цілком очевидно, що для особистості, яка вважає себе приналежною до католицизму, усі вищеперераховані принципи є надзвичайно важливими і подібний підхід церкви до вирішення проблеми гармонійного виховання є досить цінним. У такому випадку ми маємо справу з певною релігійною ідентичністю, і, відповідно, вищеперераховані принципи мали б стосуватися усіх свідомих католиків. Цікаво, що сама католицька церква прагне у своїх поглядах як на виховання соціально-свідомої особистості, так і на суспільне вчення в цілому до відкритості і загальнолюдського спря-

мування. Вона проголошує рівність всіх людей, апелюючи до того, що всі вони створені Богом, а тому заслуговують на однаково гідні умови життя, засуджуючи будь-яку дискримінацію та притискання щодо людей через їх расову, класову або релігійну приналежність, як “противну духу Христа” [8, 435]. Зрозуміло, що по-справжньому оцінити таку позицію важко поза межами власної релігійної ідентичності, адже об’єктивність вимагає достатнього рівня неупередженості, тому ми не будемо намагатись визначити, яким чином таке універсальне розповсюдження католицьких цінностей на увесь світ і абсолютно всіх людей сприймається прихильниками інших релігійних та культурних традицій.

Однак “Христова Церква, хоч і не від світу, живе в світі” (Ів. 17, 16), а, відповідно, не може не звертати увагу на земний порядок. Щодо громадянського суспільства, то воно розглядається католицькою церквою як сукупність взаємовідносин та культурних і асоціативних ресурсів, відносно незалежних від політичної й економічної мети [9, 256]. Мета такого суспільства є універсальною, оскільки стосується суспільного блага, на пропорційну участь у якому має кожен громадянин [10]. Таке розуміння громадянського суспільства добре узгоджується із принципом усезагальної рівності, проголошеним Пастирською Конституцією II Ватиканського собору: “оскільки всі люди, що володіють розумною душею та створені за образом Божим, мають одну і ту саму природу та одне і те саме походження, і як викуплені Христом отримують одне і те ж покликання та божественне призначення, слід все більш і більш визнавати основну рівність між усіма” (GS, 29) [5, 354].

Визначаючи обов’язки громадян щодо громадянського суспільства, католицька церква закликає до лояльного співробітництва із владою заради покращення умов суспільного та соціального життя, що передбачає любов до Батьківщини та служіння їй, право та обов’язок обирати та бути обраним, сплату податків, захист миру та право на конструктивну критику; при цьому “громадянин за сумлінням повинен відмовитись від покори, якщо приписи громадянської влади вступають у протиріччя з вимогами суспільного порядку [11, 149-150].

Більше того – для повної реалізації та самоствердження окремих особистостей участь у суспільному житті просто необхідна, тому “виховання молоді будь-якого соціального походження має бути організоване таким чином, щоби підготувати чоловіків і жінок, які б відрізнялися не лише освітою, але і силою волі, що конче необхідне в наш час”; через це належить запалювати волю усіх до участі у спільних починаннях, одобряючи образ дії народів, серед яких найбільша участь громадян приймає участь у суспільному житті” (GS, 31) [5, 356].

Католицька церква стверджує, що насправді кожен має змогу впливати на життя суспільства – через участь у виборах в законодавчі та урядові органи або іншими способами – на рішення, які приймаються політиками та мають сприяти досягненню суспільного блага. Тому “життя у політичній демократичній системі не буде продуктивним без діяльного, відповідального та великодушного залучення усіх громадян, причому “форми, рівні, завдання та види відповідальності можуть бути найрізноманітнішими та взаємно доповнювати одне одного”[7].

Таким чином, проаналізувавши проблему, можна дійти висновку, що причина суспільної свідомості мирян-католиків полягає у їхній відповіді на заклик церкви намагатись “вірно виконувати свої земні обов’язки, керуючись духом Євангелія”. У розумінні католицької церкви ті, хто, знаючи, що “ми не маємо тут постійного града, але шукаємо прийдешнього”, вважають, що наче можуть нехтувати своїми земними обов’язками, забуваючи про те, що вже сама віра іще суворіше примушує їх виконувати обов’язки згідно з покликанням”, насправді відступають від істини. Вона закликає християн швидше радіти з того, що вони можуть виконувати свою земну діяльність, сполучаючи у єдиному життєвому синтезі людські, сімейні, професійні, наукові та технічні зусилля з релігійними благами “щоб у підкоренні вищому порядку цих благ все узгоджувалося до Божої слави”(GS, 43) [5, 368].

ЛІТЕРАТУРА:

1. Указ Президента України “Про невідкладні заходи щодо подолання негативних наслідків тоталітарної політики колишнього Со-

юзу РСР стосовно релігії та відновлення порушених прав церков і релігійних організацій” від 21 березня 2002 року: Зб. доповідей за матеріалами міжнародної науково-практичної конференції [“Православні духовні цінності і сучасність”], (Київ, 21 березня 2003). – К., 2003. – С. 9.

2. Мицишин І. Я. Моральне виховання української молоді в процесі співпраці школи, греко-католицької церкви і громадськості (Галичина, кін. ХІХ– 30-і роки ХХ ст.) / Ірина Ярославівна Мицишин // Автореф. дис... канд. пед. наук: 13.00.01; Тернопільський держ. педагогічний ун-т ім. Володимира Гнатюка. – Т., 1999.

3. Щербяк Ю. А. Концептуальні засади освітньої доктрини Української Греко-Католицької Церкви в ХХ столітті: Монографія / Юрій Адамович Щербяк. – Тернопіль: Підручники і посібники, 2006. – 588 с.

4. Генік Л. Я. Релігійно-моральне виховання в українських навчальних закладах Східної Галичини кінця ХІХ – початку ХХ століття / Генік Любов Ярославівна // Автореф. дис... канд. пед. наук: 13.00.07 / Л. Я. Генік; Ін-т пробл. виховання АПН України. – К., 2003. – 22 с. – укр.

5. Пастырская конституция “Радость и надежда” (Gaudium et Spes) о церкви в современном мире // Второй Ватиканский собор. Конституции, декреты, декларации. – Брюссель: “Жизнь с Богом”, 1992. – С. 329–428.

6. Декларация о христианском воспитании (Gravissimum Educationis) // Второй Ватиканский собор. Конституции, декреты, декларации. – Брюссель: “Жизнь с Богом”, 1992. – С. 453–468.

7. Доктринальная нота, касающаяся некоторых вопросов участия католиков в политической жизни / Конгрегация вероучения, Рим, 24 ноября 2002 г. – Режим доступа: <http://www.katolik.ru/modules.php?name=Pages&go=page&pid=423>.

8. Деларация об отношении Церкви к нехристианским религиям) // Второй Ватиканский собор. Конституции, декреты, декларации. – Брюссель: “Жизнь с Богом”, 1992. – С. 429–436.

9. Компендіум соціальної доктрини церкви (під загальною ред. Лесі Коваленко) – К.: КАЙРОС, 2008. – 552 с.

10. Лев ХІІІ, енци. Rerum Novarum (Новые вещи). – Режим доступу: <http://www.krotov.info/acts/19/1891rerum.htm>.

11. Катехизис Католической Церкви. Компендиум / Перевод и научная редакция П. Сахаров, О. Карпова. – М.: “Духовная библиотека”, 2007. – 217 с.

УДК 930.1-055.2:2:316.3(477)

Тетяна Орлова

**ІСТОРИОГРАФІЧНІ ОЦІНКИ СТАНУ ВИСВІТЛЕННЯ
ПРОБЛЕМИ “ЖІНКА І РЕЛІГІЯ” У ВІТЧИЗНЯНІЙ
СОЦІОГУМАНІСТИЦІ**

Стаття присвячена історіографічному аналізу проблем жіночої релігійної ідентичності в Україні від давнини до сучасності.

Ключові слова: історіографія, релігія, жіноцтво.

Orlova T. The historiographic evaluation of problem “women and religion” in domestic social science and humanities.

The article is dedicated to historiographic analysis of the problems of women’s religious identity in Ukraine from olden times till present days.

Key words: historiography, religion, women.

Орлова Т. Историографическая оценка состояния представления проблемы “женщина и религия” в отечественной социогуманистике.

Стаття посвящена історіографічному аналізу проблем жіночої релігійної ідентичності в Україні від давніх часів до сучасності.

Ключевые слова: историография, религия, женщины.

Проблема “Жінка і релігія” є дуже непростою. Вона віддзеркалює ширше коло питань стосовно ролі і місця жіноцтва в суспільстві, які змінювалися історично, але на глибинному рівні багато в чому визначені домінуючою вірою. В Україні при певному впливові архаїчних вірувань панівною церквою була і є християнська, насамперед її православна конфесія. В її традиції у ставленні до жінки наявні дві тенденції. Перша: жінку вважають менш вартою, бо створена з ребра Адама, вона є неповноцінною і нечистою, ближчою до потойбічних сил, вона таврована як джерело спокуси, гріху, причина вигнання з раю. На

цій підставі робиться висновок про необхідність керівництва нею з боку чоловіка і підкорення йому. Наслідки таких переконань протягом століть давали про себе знати у всіх сферах буття, починаючи від політики до родинного життя. Друга полягає у вшануванні образу Божої Матері (особливо розвинений культ Богоматері в Україні, про що йдеться у численних працях вітчизняних істориків), жінок святих (княгиня Ольга) і великомучениць (Варвара). Разом із тим варто мати на увазі, що церква є дуже традиційною, навіть консервативною структурою, що впливає на стан речей як у суспільній свідомості, так і в соціумі в цілому.

Незаперечним є те, що роль жінки є основною в трансляції релігійного досвіду, в якому їй відводиться другорядна роль. Релігія, церква становлять найважливіші чинники впливу на сферу культури у найширшому розумінні цього слова. Саме вони формують уявлення про соціокультурні ролі статей, що виявляється у різноманітному їх втіленні. А православна, в цілому, християнська церква є андрократичною. Це призводить до андроцентричності всієї культури, на яку вона впливає. Соціокультурна ситуація і досі залишається такою, що підносить статус чоловіка, надає йому більше можливостей, і призводить до протилежних результатів для жінки. Глобальні трансформації ХХ століття, які викликали деякі зміни стану гендерних справ мали парадоксальні наслідки для жіноцтва України. Не даючи рівних можливостей брати участь в організаційних питаннях, мати реальний вплив на політику та економіку на всіх рівнях, на жінку поклали відповідальність за загальну кризу в суспільстві. Добре відомо, що “руїна починається в голові”, а, за тою логікою, яка простежується у сучасній громадській думці, криза духовності, за яку має відповідати жінка, і призвела до загальної кризи.

Протягом ХХ – початку ХХІ ст. автори різного рівня і світоглядних позицій робили свій внесок у висвітлення проблеми “Жінка і релігія в історичних реаліях українського буття”. Можна зрозуміти ідеологічне підґрунтя їхніх висновків. Якщо це були представники церкви, вони у м’якій, але непохитній формі доводили призначення жінки бути в сім’ї і займатися

виключно піклуванням про її членів, пам'ятаючи про церкву. Якщо це були пропагандисти радянських часів, вони показували в історичному розрізі дурман клерикальних дій у підкоренні пануючим класам трудящих, намагання відволікти їх від революційної боротьби. Метою виступало атеїстичне виховання “нових людей”, які б не слухали ідеологічного конкурента комуністичної партії. На етапі останнього десятиліття минулого сторіччя – першого десятиріччя теперішнього спостерігається плюралізм думок. Співіснують і богословські трактати, і містичні твори неоязичників, і спроби державних діячів вивести країну з кризи за допомогою “повернення до віри наших дідів”. Разом із тим працюють дослідники, які стоять на позиціях науковості і доводять неможливість зробити кардинальний прорив до модернізації на основі архаїчних принципів самоорганізації аграрно-патріархального суспільства.

Незважаючи на те, що історіографічний доробок вітчизняних науковців здається суттєвим, не можна сказати, що він є достатнім. Якщо брати в історичному ключі, то наскрізного дослідження теми “Жінка України і віра” буквально від первісності до сучасності поки що немає. Наявні праці присвячені окремим аспектам, таким як участь жінок у захисті православ'я від зовнішнього ідеологічного тиску, або уславлення ролі княгині Ольги у просуванні християнства. Виходом із ситуації, що склалася, було б об'єднання зусиль різнопрофільних фахівців – не тільки істориків, але релігієзнавців, соціологів, психологів, культурологів, етнографів, які на сучасному рівні могли б висвітлити цю важливу проблематику.

На сучасному етапі історичного розвитку має місце загальноцивілізаційна криза, в якій водночас відчутне релігійне відродження. Разом із тим у сучасному релігійному житті діють три провідні тенденції. Перша: посилення позицій традиційних для тієї або іншої місцевості конфесій: для України це, в цілому, православна віра, з певним впливом католицької, протестантської та інших. Друга: захоплення нетрадиційними вірами, до яких входять як екзотичні вірування (наприклад, буддизм в Україні), так і архаїчні культури. Третя: поширення так званої “бідної релігії”, адепти якої не відносять себе до якогось певно-

го віросповідання, а вважають, що “просто вірять в Бога”, і потреби в церкві та ритуалах, святах і священних книгах немає: “Якщо молитва щира, іде від серця, то вона обов’язково дійде до Всевишнього”. На жаль, у проаналізованих публікаціях про це не згадується, отже, не виявляється дії зазначених тенденцій в українському житті, не показується, як у цьому плані виявляє себе жіноцтво.

В Україні, так само, як і в інших країнах, на межі тисячоліть пожвавилися цікавість до різноманітних магічних практик і осіб із надзвичайними здібностями. Зазначена обставина виявила себе у збільшенні кількості розвідок, присвячених феномену української відьми, що нагадує дореволюційні часи, коли було видано чимало праць на цю тему. З іншого боку, масив наукових праць, виданих до цього часу, поступається сотням опублікованих праць у країнах Заходу. Подібне становище стало результатом дії кількох чинників: майже сімдесятирічного “особливого шляху розвитку” вітчизняної історії, в якому важливим був атеїзм і суворий матеріалізм; значно менших потенцій української історичної науки; взагалі значно слабкішого економічного потенціалу України, яка, на відміну від розвинених країн Заходу, не може дозволити собі розкіш підтримувати гуманітарні студії, тим більше на такі “екзотичні” теми. Якщо надається фінансування, то визначається суспільно значуща тема, наприклад, “Голодомор 1932 – 1933 р.”. Інші розвідки здебільшого є приватною ініціативою або підтримувані іноземними фондами.

Праці істориків останніх десятиріч ХХ – початку ХХІ століття, присвячені стародавнім віруванням, відьомству, часто спираються на публікації дореволюційних авторів. Разом із тим у деяких з них наводяться етнографічні матеріали, зібрані або самостійно, або етнографами наших часів. Винятком є монографія Катерини Дисої “Історія з відьмами”. Суди про чари в українських воєводствах Речі Посполитої ХVІІ – ХVІІІ століття” [1], написана на багатому архівному матеріалі. Треба віддати належне авторці, яка виконала своє дослідження на дуже високому, “європейському” рівні. Щоправда, децю амбіційною виглядає заява про “комплексність дослідження українських

матеріалів судів про чари”, оскільки обмеженість наявна хронологічна і географічна.

У частині публікацій останнього часу спостерігається певний відблиск неоромантичного ретроспективного міфу про українську жінку, яка всіма силами і засобами “береже духовність нації”. У цьому захопленні поетикою фольклору, в якому відьмі належить чи не центральне місце, часом втрачається наукова тверезість, і розповідь про відьом та їх польоти подається як цілком реальні речі. При тому, що в Україну зараз прийшла прийнятність методологічного плюралізму, межа між наукою і магією ще зберігається. І зберігати її мають науковці, навіть досліджуючи таку тему, як українське відьомство.

У цілому ж складається враження, що існує деяка розгубленість серед дослідників, які працювали й продовжують працювати в галузі релігієзнавства. З одного боку, в пошані звеличення православ'я, його традицій і цінностей. З іншого, атеїзм з матеріалізмом – в опалі. Якщо екстраполювати це на тему “Жінки України і вірування”, то інколи ми бачимо уникання об'єктивних оцінок, що є ознакою справжньої науковості. І тоді нічні шабаші відьом на Лисій Горі представляються як цілком реально, а на відродження православних настанов покладаються сподівання стосовно модернізаційного прориву України. І в тому, і в іншому випадку страждають всі, але насамперед, жінки, оскільки частина з них схильна до більшої довірливості і не готується давати адекватну відповідь на виклики сучасності.

ЛІТЕРАТУРА:

1. Диса К. Історія з відьмами. Суди про чари в українських воєводствах Речі Посполитої XVII – XVIII століття. – К.: Критика, 2008. – 302 с.

УДК 2 (94) (477.7) ”17/19”

Олена Марченко

РЕЛІГІЯ ЯК ЧИННИК СОЦІОКУЛЬТУРНОГО РОЗВИТКУ ЕТНОКОНФЕСІЙНИХ ГРУП ПІВДЕННОЇ УКРАЇНИ НАПРИКІНЦІ ХVІІІ – НА ПОЧАТКУ ХХ СТ.

У статті досліджується специфіка розвитку етноконфесійних груп Херсонської губернії кінця ХVІІІ – початку ХХ ст., соціокультурних процесів. Вивчена роль релігії в процесі міжкультурної комунікації.

***Ключові слова:** етносоціальний та етнокультурний розвиток, Південна Україна, етноконфесійні групи, колоністи, міжетнічні контакти.*

Marchenko O. Religion as factor of socio-cultural development of ethno-confessional groups of Southern Ukraine at the end of XVIII – on the beginning of XX century.

The article is devoted to a peculiarities of development of ethno-confessional groups of the Kherson region (the end of the XVIII-the century – the beginning of the XX-th century), its social-cultural processes. The role of the religion inter the process of the intercultural communicatoin is explored.

***Key words:** ethnic and social and ethnic and cultural development, South-Ukraine, ethno-confessional groups, Colonists, interethnic contacts.*

Марченко О. Религия как фактор социокультурного развития этноконфессиональных групп Южной Украины конца ХVІІІ – начала ХХ в.

Стаття посвящена дослідженню специфіки розвитку етноконфесійних груп Херсонської губернії кінця ХVІІІ – початку ХХ в., соціокультурних процесів. Изучена роль релігії в процесі міжкультурного взаємодіяння.

***Ключевые слова:** этносоциальное и этнокультурное развитие, Южная Украина, этноконфессиональные группы, колонисты, межэтнические контакты.*

Етноконфесійні спільноти Півдня України відрізнялися різною мірою стабільності та ізоляцій від оточуючого населен-

ня, проіснували різний термін. Дослідження явищ і тенденцій у розвитку груп старообрядницького населення, менонітів, єврейських громад допомогло б зрозуміти механізм впливу релігійних чинників на їх соціокультурний розвиток.

Слід відзначити, що у радянській історіографії, з цілком зрозумілих причин, етноконфесійні чинники розвитку недооцінювалися. Видатний етнолог В. І. Наулко зазначав, що “певні успіхи в господарській діяльності, яких досягли іноземні колоністи Півдня України, слід пояснювати не якимись особливими, їм властивими, моральними рисами (наприклад, “німецькою працелюбністю” або природженою “любов’ю до порядку”), а тою соціально-політичною обстановкою, яка сприяла формуванню їх культурно-господарської діяльності і визначила досить високий рівень розвитку продуктивних сил...” [1, 85-86]. Звичайно, соціально-економічні та політичні умови є визначальними. Однак і вплив свідомісних чинників не можна відкидати.

Етнокультурна специфіка Південної України пояснюється наявністю особливого регіонального типу народної культури, що склався в результаті активної міжетнічної взаємодії представників різних традицій. Ці інтеграційні процеси поряд із тим не призводять до втрати конкретними етнічними спільнотами своєї культурної самобутності, що відзначалося багатьма дослідниками [2; 3; 4]. Етноконфесійні громади, як правило, оселялися компактно, що, як відомо, сприяло етнічній консолідації, основним же чинником були релігійні перепони у інтеграції з населенням інших національностей.

Ідеологічним стрижнем етноконфесійних спільнот, що формувалися в феодальній Росії була народна утопія в релігійній оболонці. Реалізація утопічних ідеалів вимагала спільного переселення у відносно пустельні місця, для чого Південна Україна надавала можливості. При спільному поселенні у членів цих спільнот закладалися основи ідеологічної, соціально-психологічної, культурно-побутової спільності [5, 40-41].

Відмінності у ступені збереження етнічних традицій у матеріальній культурі виявляють дослідники-етнологи. Л. Н. Чижикова зазначає, що в російських селах, заснованих у минуло-

му старообрядцями і молоканами, найбільш стійко збереглися російські традиції у планування двору, будівництві житлових та господарських приміщень, бань тощо [4, 34-37].

Однак будь-яка міграція мала супроводжуватися природно-виробничою і соціально-етнічною адаптацією. У першому випадку – пристосування людини до зміни клімату або переміщення в нове середовище існування з іншими природними умовами. Соціально-етнічна адаптація означає пристосування окремої людини або людських спільнот до зміни соціального чи етнічного оточення в результаті революцій, еволюцій, війн, міграцій.

Російські старообрядці були змушені пристосовуватися до нових екологічних і соціально-господарських умов. У Подунав'ї їх основним заняттям було рибальство. В селах старообрядці жили, як правило, в каркасних дерев'яних будівлях. Подібний тип житла був у українців і молдован цього регіону, але відрізнявся від будинків колоністів (німців і болгар).

Щодо Придністров'я, значними старообрядницькими центрами тут були Ананьїв, Дубосари, Тирасполь, Маяки, Плоске. Плоске було назване в пам'ять про село на Єлизаветградщині, звідки прийшли перші його жителі. У цьому селі ще до середини ХІХ ст. збереглися рублені дерев'яні хати, перевезені по частинах з попереднього місця проживання. Цей факт свідчить про намагання перевести в нові умови життя традиційні добре знайомі форми і конструкції, зберегти стабільність свого мікрокосму житла. Однак, у зв'язку з відсутністю лісу, замінити хати, що вийшли з ладу, такими ж, було дорого. Тому жителям доводилося засвоювати місцеві домобудівельні традиції, звертаючися до досвіду представників інших народів. Так з'явилися турлучні (каркасні) хати-мазанки, які мало чим відрізнялися від українського і молдавського житла цього регіону. Інтер'єр же зберігав свої особливості набагато довше.

Про духовний світ жителів села Плоске середини ХІХ ст. ми можемо судити за правилами, які вимагали: почитати восьмикінцевий хрест, а не чотирикінцевий, і ікони старого письма; не спілкуватися з єретиками; про віру не сперечатися; захищати страждальців; покладати сім поклонів тільки у своїх; те, що куплене очищувати молитвами і поклонами; в торгівню баню не

ходити, а після своєї покладати сто поклонів; не нюхати і не курити тютюну.

Представники деяких інших етноконфесійних груп росіян проживали в регіоні дисперсно і тому вони не зберегли своїх культурно-побутових собливостей. Кілька сімей молочан у селах Акерманського повіту до початку ХХ ст. зберегли деяку специфіку, однак у конфесійних, а не в побутових питаннях [6, 47-49].

Російські старообрядці потерпали від військово-кріпосницького режиму, оскільки виконання військових обов'язків суперечило, крім іншого, їх релігійним традиціям [7, 42-43].

Аналіз адаптаційних процесів німецьких колоністів безпосередньо пов'язаний з низкою надзвичайно важливих моментів, а саме правового статусу, мовної проблеми, психологічного чинника. Психічний стан німецьких колоністів можна охарактеризувати як синдром відчуження [8, 329].

Серед емігрантів з німецьких земель були представники різних конфесійних груп. Сільська або релігійна община була важливим регулятором всіх, в тому числі сімейно-шлюбних відносин у громаді, стежила за виконанням членами громади релігійних і моральних норм [9, 342].

Колоністи мали своє окреме управління, яке багато робило для поліпшення їх добробуту. Внутрішня організація німецьких колоністів в Україні характеризувалася широким демократизмом, зокрема обранням управителя (шульца), учителя, а також священика в євангелістських громадах. Окремі привілеї, надані німцям маніфестом Катерини II і Олександра I (зокрема, навчання рідною мовою, використання її в державному діловодстві, звільнення від військової служби), були в 1870-х роках ліквідовані, крім того, царський уряд обмежив місцеве самоврядування в їх колоніях. У зв'язку з тим частина населення, переважно меноніти, емігрували до США, інші почали організовувати приватні німецькі школи, а також школи при кірхах. Німецькі колоністи дуже цінували підкування уряду і за найменшої нагоди прагнули висловити свою вдячність у ретельному, швидкому виконанні усіх вимог, і навіть без належних винагород [2, 61].

У 1897 р. в Таврійській губернії серед менонітів письменних було 73,47%, що більше в 2,6 раза, ніж у середньому по губернії (27,89%). Високий рівень письменності в менонітських колоніях був зумовлений релігійними особливостями і забезпечувався громадськими початковими школами. Середні чоловічі училища, як правило, знаходились на громадському утриманні, жіночі – утримувались за рахунок плати за навчання. У громадах існували матеріальні, інституціональні, соціокультурні обмеження для жінок в отриманні середньої освіти. У той же час соціальний статус жінки у традиційному менонітському суспільстві еволюціонував у бік підвищення: отримано доступ до середньої освіти, розширені права жінок у трудовій діяльності [10, 7].

Німці-колоністи, прибувши із заболочених низовинних земель до безводних і безлісних степових просторів, опинилися перед потребою виробити нові форми господарської діяльності.

Головним джерелом багатства німецьких колоністів була наполеглива праця в складних умовах посушливого степу і сприяння держави кожному господареві у розгортанні виробництва відповідно до потреб і можливостей краю. У тодішніх писемних джерелах про життя та господарську діяльність німців-колоністів мовилося: “Наприклад, яким би заможним не був колоніст, він завжди залишався землевласником, збільшуючи тільки розміри свого господарства. Скільки б колоністу не належало тисяч десятин землі, він брав участь у всіх польових роботах, нарівні з іншими землевласниками. При цьому одяг його, їжа, житло, предмети побуту, спосіб життя залишалися незмінними. Колоністи ні з ким не входили в угоди, ні з якими торговцями, а самі відвозили свої надлишки в Одесу, Миколаїв та інші міста...” [2, 59]. Своє господарство колоністи вели переважно інтенсивним шляхом. Як правило, в усіх господарствах застосовувався 4-польний сівобіг, всі польові роботи виконувалися кіньми, а нерідко і машинами. Часто використовувалась наймана праця. Причому заробітна платня у їхніх господарствах була на 50-70% вищою, ніж в околицях.

Відомі так звані “Німецькі товариства”, земля в яких ділилася за таким принципом: спільна толока і черезполосні душові

паї, фіксовані за окремим господарем на досить довгий час [11, 12]. У будівництві основні елементи залишалися традиційними, однак з середини ХІХ ст. домівки заможних менонітів, середні училища, промислові будівлі споруджувалися у тогочасних стилях [2, 58]. Однак у “Матеріалах для географії і статистики” вказується, що в частині колоній, особливо католицьких, тип забудови наближається до місцевого. Там і будинки гірші, нижчі, а дахи зроблено з соломи внатруську [3, 728].

Після смерті батька, господарство і вся земля переходила до молодшого сина або до того, який зобов’язується більше інших виплатити останнім братам. Той, хто отримував господарство, повинен був утримувати матір, виховувати і утримувати сестер до їх одруження [3, 19].

Непорушною вимогою до сімейно-шлюбних відносин були порядність, подружня вірність, народження та виховання дітей. Дослідники зазначають панування серед німців-меннонітів більш м’яких сімейних відносин ніж в інших територіальних групах німців-колоністів [9, 342].

Картина світу в уявленнях менонітів складалася з чоловіків і жінок, “своїх” і “чужих” і сприймалася як данина. Побут вважався сферою жіночою, тоді як в економічній, освітній, медичній сферах домінували чоловіки. Наслідком еволюції соціальної психології менонітів у ставленні до навколишнього населення стало запозичення елементів побуту інших етносоціальних груп. Чоловіки були більш відкритими для культурної взаємодії й обміну, жінки були обмежені соціокультурними, інституціональними чинниками [10, 7].

Населення інших національностей дивилося на них із заздрістю, часом недоброзичливо, не завжди розуміючи, що все-таки головна причина їх справжнього добробуту полягала у їхній праці, моральних якостях, збереженні традиційного колориту. Один з російських “ура – патріотів” Олександр Веліцин (Палтов) у 1893 році малює перед обивателем “грізну силу германізму, який темною хмарою насувається з Заходу на нашу Вітчизну і слухняним, і дієвим знаряддям якої слугують наші німецькі колонії”. А далі автор зображає поневолення Росії “без кривавих сутичок, шляхом лише економічного і духовного гноблення і систематичним

захопленням наших найкращих земель” [2, 5].

Ксенофобія українських і російських селян у ставленні до менонітів мала компенсаторний характер, тоді як урядові кола, частина чиновництва та поміщиків дотримувалися ліберальної позиції, згідно з якою меноніти вважалися “своїми” (успішними) [10, 7].

Групи колоністів розміщувалися переважно компактно і були досить відокремленими від українського населення. В політичному регіоні представники різних етносоціальних груп жили за принципом “свої” – “чужі”, що зумовило локальний вплив менонітів. Що однак не виключало запозичень у галузі матеріальної і духовної культури іншими етнічними групами.

Євреї на територію Півдня України прибували з Польщі у другій половині XVIII ст. Як і всі іноземні колоністи, вони приймали російське підданство. На початку XIX ст. кількість євреїв в Новоросії збільшувалася за рахунок вихідців з перенаселених білоруських міст і містечок. Згідно з “Положенням 1804 р.” євреям надавалося право селитися (в кордонах “межі осілості”) на поміщицьких і казенних землях, зберігаючи при цьому особисту свободу. Ті, хто бажав займатися землеробством, отримували наділи і пільги на рівні з іноземними колоністами. У 1850 р. в Херсонській і Катеринославській губернії нараховувалося 15 єврейських землеробських колоній. За описом О. Шмідта: “Єврейські колонії витягнуті в прями вулиці, але будиночки вбогі, бідні і брудні, особливо від того, що євреї не можуть звикнути жити просторо, нерідко залишають деякі хати і тісняться лише у небагатьох, що втім зимою складає економію в паливі. В цих колоніях завжди помічається кілька будинків гарної забудови, зовсім однакових з кращими будинками в німецьких колоніях. Біля них можна зустріти кілька дерев і навіть садки. Це будинки німців-колоністів, переважно менонітів, поселених між євреями для навчання їх сільському господарству і нагляду за ними” [3, 728-729].

Слід зосередити увагу на тому, як загальні функції релігії виявляються в етнічній сфері. Світоглядна функція релігії задає граничні критерії людського буття, визначаючи його сенс і мету. Слід враховувати й інші як загальні (компенсаційна,

рефлексивна, комунікативна, інтегративна та інші), так й специфічні (етноформуюча, етноідентифікаційна, етноконсолідуюча, етнозберігаюча) функції релігії щодо етносу, через які реалізується вся сукупність буття нації, всі аспекти її історії та сучасного життя. Релігія, надаючи нормам співжиття етносу священного змісту, закладає культурну основу етнічної ідентичності. Світова релігія, хоч і виходить за межі етнічного, все ж через обрядовий колорит забезпечує основну функцію етнічної інтеграції. Щодо етнічних груп в іноетнічному середовищі, можна стверджувати, що релігія є додатковою з'єднуючою ланкою групи, в умовах Півдня України – важливою етнодиференціюючою ознакою.

Оцінка ролі релігійного чинника щодо етносу не обмежується лише його функціональністю. Релігія постає активним і суперечливим чинником соціальних і духовних змін, вона не є простою похідною від породжуючого її соціального середовища, пасивним наслідком, а й причиною локальних чи глобальних суспільних, в т. ч. й етнічних, змін [12]. Існує потреба у подальших дослідженнях впливу релігії на соціальні процеси у суспільстві.

ЛІТЕРАТУРА:

1. Наулко В. И. Развитие межэтнических связей на Украине (историко-этнографический очерк). – К.: Наукова думка, 1975. – С. 85-86.
2. Сергійчук В. Німці в Україні // Берегиня: Всеукраїнський народознавчий часопис. – № 21 – 1999.
3. Шмидт А. А. Материалы для военной географии и статистики России, собранные офицерами Генерального штаба. Херсонская губерния. Сост. Генер. штаба подполковник А. Шмидт. – СПб., – 1863. – Т. 2.
4. Чижикова Л. Н. Русско-украинские этнокультурные связи в южных районах Украины // Культурно-бытовые процессы на юге Украины. – М.: Наука, 1979.
5. Коциевский А. С. Формирование этноконфессиональных общностей на Юге Украины и в Бессарабии (вторая половина XVIII – первая половина XIX вв.) // Етнографія Півдня України. Збірка наукових праць. – Одеса: Гермес, 1996.
6. Пригарин А. А. Культурно-бытовые особенности этноконфессиональных групп русских Одесщины // Историчне краєзнавство

Одещини. Збірник матеріалів. – Вип. 6: З історії та етнографії росіян Одещини. – Одеса, 1995. – С. 45-50.

7. Шевченко С. І., Бойко О. М. Росіяни на історико-етнічній карті Кіровоградщини // Етнічність в історії та культурі: матеріали і дослідження. – Одеса: Гермес, 1998.

8. Бобылева С. И., Бочарова М. В. Проблемы социально-этнической адаптации и немецкое население Юга Украины // Заселення Півдня України: проблеми національного та культурного розвитку: Наукові доповіді Міжнародної науково-методичної конференції. – Част. II. – Херсон, 1997.

9. Чернова И. Н. Семья в ракурсе этнической истории российских немцев // Археологія та етнологія Східної Європи: матеріали і дослідження. – Том 3: збірка наукових праць / Відп. ред. О. В. Сминтина (частина перша), О. А. Пригарін (частина друга). – Одеса, 2002.

10. Белікова М. В. Менонітські колонії Півдня України (1789 – 1917 рр.): Автореф. дис... канд. іст. наук: 07.00.01 / М. В. Белікова; Запоріж. держ. ун-т. – Запоріжжя, 2005.

11. Осадчий Т. И. Шербановская волость Елисаветского уезда Херсонской губернии. Историко-этнографическое и хозяйственно-статистическое описание, Херсон, 1891.

12. Филипович Л. О. Етнологія релігії: традиція вітчизняного релігієзнавчого осмислення і теоретичне вирішення проблем співвідношення релігії та етносу: Автореф. дис... доктора філософських наук за спеціальністю 09.00.11 – релігієзнавство / Л. О. Филипович – Київ, Інститут філософії імені Г. С. Сковороди Національної академії наук України, 2000. – 32 с.

УДК 291.12

Ион Гуменный

РЕЛИГИОЗНАЯ ПРИНАДЛЕЖНОСТЬ КАК ПРИЗНАК ЭТНИЧЕСКОЙ ПРИНАДЛЕЖНОСТИ (ПРИМЕР ОБЩИН РЕЛИГИОЗНЫХ МЕНЬШИНСТВ БЕССАРАБИИ 19 ВЕКА)

У цій статті, яка ґрунтується на документах, що знаходяться в Державному архіві Республіки Молдова, проводиться паралель між ідентифікацією релігійною і етнічною приналежністю. Ця інформація дозволяє нам стверджувати, що протягом всього ХІХ століття в Бессарабії члени різних релігійних спільнот ідентифікувалися з різними етнічними групами.

Ключові слова: спільнота, ідентичність релігійна, етнічна, Бессарабія, Російська Імперія.

Gumenai I. The religious accessory as feature of ethnic accessory (the example of religious communities of Bessarabia in XIX century).

In the material based on documentary information which is in National Archives of Moldova author makes a parallel between ethnic identification through the religious light. Existing information allows us to say that during the whole nineteenth century, in Bessarabia, members of various religious communities were identified as belonging to certain ethnic groups.

Key words: community, identity religious, ethnic, Bessarabia, Russian empire

Гуменный И. Религиозная идентичность как признак этнической принадлежности (пример общин религиозных меньшинств Бессарабии в ХІХ веке).

В данном материале который основывается на документах находящихся в Государственном Архиве Республики Молдова проводится паралель между идентификацией религиозной и этнической принадлежностью. Существующая информация нам позволяет утверждать, что на протяжении всего ХІХ-го века, в Бессарабии члены разных

религиозных сообществ идентифицировались с разными этническими группами.

Ключевые слова: *община, идентичность религиозная, этническая, Бессарабия, Российская Империя.*

Присоединения в 1812 году Бессарабии к Российской Империи помимо других изменений вызвало и изменения в национальной и конфессиональной структуре этой территории. Политика колонизации и заселения этого края населением из других губерний империи и беженцев с территории подчиненных турецкой администрации привело к появлению здесь разных общин созданных по национальному и конфессиональному признаку.

Несмотря на это местные православные жители продолжали составлять большинство населения Бессарабии способной ассимилировать другие национальные меньшинства.

Таким образом, религиозная принадлежность являлся главным фактором для принятия или принадлежности к той или иной общине. Во многих случаях та или иная национальность сопоставлялась с той или иной конфессией. Так, например, синонимом слово “поляк” в бессарабском обществе было слово “католик”, а католическое кладбище в Кишиневе до начала Первой мировой войны было известно в народе как польское, факт который не может вызывать недоразумений, если учесть что в начале XX века более 90% католиков в этом крае составляли поляки [1, 122].

Примерно тоже самое можно сказать и о евангелистах-лютеран общины которых появились в Бессарабии после 1812 года и состояли из немецкого населения. Именно в это время на карте территории находящейся между Днестром и Прутом появляются такие населенные пункты, как Лейпциг или Лихтенталь [2].

Конечно, не ставятся под вопросом и еврейские общины, состоящие из одних евреев, которые благодаря полученным привилегиям в Бессарабии возросло на много (имеется в виду и численность членов общины, и количество общин). Из-за этого известны попытки, когда представители других конфессий пытались перейти или записаться в еврейские общины (в осо-

бенности это относятся к суботнической конфессии) но такие действия никогда не венчались успехом [3].

Примерно таким же образом развивались события и в армянских общинах, где можно проследить довольно большой приток армянской паствы, вследствие чего, в 1830 году было организовано Армянская епархия Бессарабии и Нахичевани с центром на территории Бессарабии, где он находился до 1875 года. Более того, в начальном периоде пребывания Бессарабии в составе Российской Империи между Армянским епископом Григорием и Экзархом Метрополии Кишинева и Хотина Гавриилом существовали довольно напряженные отношения в связи с вмешательством во внутренние дела армян православных священников и наоборот [4].

Говоря о мусульманах можно отметить что, представители этой религии практически не проживали на территории между Прутом и Днестром после 1812 года. Их количество, насчитывало несколько десятков, из-за чего они жили разрознено не составляя никаких общин. Факт подтверждается и тем, что при прошении российских офицеров к Бессарабскому Областному Правительству о направлении в военные части находящихся на этой территории мусульманских священников для проведения причастия и других мусульманских обрядов для солдат исламской веры, ответ сопровождался отказом, так как таковых здесь не было [5].

После 1812 года на территории Бессарабии также увеличилось численность населения старообрядцев разных направлений. С одной стороны это были жители из внутренних губерний России, а с другой, старообрядцы бежавшие на территорию Османской Империи. Во всех случаях это население селилось и создавало отдельные села, а в городах отдельные общины. Интересно, что по существующим статистическим данным в городах селились в большинстве случаев раскольники, а в селах старообрядцы [6].

Из выше указанных примеров ясно что главными факторами организации населения прибывших на территорию Бессарабии после 1812 года были национальный и конфессиональный. В данных общинах религиозная структура составляла базу орга-

низации общества во многих случаях она, составляла норму поведения между разными субъектами. Во многих случаях административная и конфессиональная власть концентрировалась в одних руках как, например, был пастырь немцев лютеран в Кишиневе или раввин у евреев в Сороках. Таким образом, община, организованная на основе религиозных принципах, которая еще и имела, как руководителя религиозную главу становилась одним из главных факторов сохранения национальной идентичности. В таких общинах институт церкви исполнял с одной стороны функцию консервирующие национальный элемент, а с другой – функцию связи с другими национальными составляющими. Так, к первой функции можно отнести, например, тот факт, что в 1835 году после открытия лютеранской церкви в Кишиневе, вновь понадобился ремонт, а на просительные листы для собирания денег, общины евангелистов-лютеран откликнулись в большинстве случаев колонии населенные лютеранами или частные лица немецкой национальности, служивших в разных административных службах [7].

Аргументами для второй функции может служить на пример община католиков из Кишинева. Так, после польского восстания 1830 года по данным кишиневской полиции между поляками распространился слух о новом восстании с участием стран Европы, а источником этих слухов по предположению той же полиции считалась церковь с ее священником. После восстания 1863 года Генерал-Губернатор Новоросии и Бессарабии в переписки с администрацией Кишинева показывал, что по существующей информации у католического священника прячутся представители польской жанты, которые собирают по 10% от доходов и зарплат поляков для поддержки освободительного движения. Хотя информация так и не подтвердилась, кроме того, что католический священник остался и в дальнейшем под надзором полиции, ему также максимально ограничили передвижения [8].

В том же году в рапорте от 28 мая полицмейстер города Хотина сообщал, что священник Иоан Лозинский совершил в местной католической церкви панихиду по погибшим полякам во время восстания [9].

Национально-религиозная община была и организмом который использовал все свои силы для удержания своих членов от перехода к другим общинам или конфессиям. Конечно, здесь мы не можем не согласиться с высказываниями А. Милера о существовании не политики, а политик русификации, и конечно мы не можем сравнить ту конфессиональную политику, которая велась на северо-западных окраинах империей с той, которая велась в Бессарабии. Конечно, здесь мы не имеем больших планов относящихся к принятию разными конфессиями “императорской” веры, так как в этом регионе значительная часть населения было православными, а существующие конфессии не представляли опасности для единства империи. Все же со стороны главенствующей церкви такие попытки просматриваются, но в этих случаях свою силу проявляла община из-за чего случаи перехода от других конфессий к православию, в Бессарабии, были редки и во многих случаях это было связано с получением каких-нибудь материальных или других привилегиях [10].

Таким образом, представленный выше материал дает нам возможность утверждать, что общины религиозных меньшинств представляли один из главных элементов для сохранения национальной идентичности населения прибывших из-за границ Бессарабии. С одной стороны, формирования этих общин с самого начала включала в себя религиозные традиции и обряды. Практически имело место слияния конфессионального и этнического элемента, так что они были видны нераздельно в массовом менталитете: пример католик – поляк. С другой стороны, религия была той силой, которая объединяла вокруг себя представителей той или иной нации, которая сохраняла во многом ее идентичность и являлась связующим звеном с “внешним миром”.

Именно такие элементы, как религиозная принадлежность, церковь, священник являются одними из главных составляющих элементов национальной идентичности и если общины созданы по конфессиональному принципу, как это было в Бессарабии, то именно эти элементы и будут поддерживать национальное сознания.

ПРИМЕЧАНИЯ:

1. Неля Саганова Кишиневский римско-католический приход “Божественного Провидения” в первой половине XIX века, в “Analecta catholica”, с.122.

2. См. Национальный Архив Республики Молдова, Фонд 7, инвентарь I.

3. См. Там же, Фонд 2, инвентарь I.

4. См. Там же, Фонд 205, инвентарь I.

5. Там же, Фонд 2, инвентарь I. д. 4108.

6. Там же, Фонд 2, инвентарь I. д. 3652.

7. Там же, Фонд 7, инвентарь I. д. 4.

8. Там же, Фонд 2, инвентарь I. д. 7641.

9. Там же, Фонд 2, инвентарь I. д. 7640.

10. См. Национальный архив Республики Молдова, Фонд 205, инвентарь I.

УДК 94 (438) "15/16": 284.001.361

Станіслав Черкасов

ІСТОРИЧНІ ТРАНСФОРМАЦІЇ ФЕНОМЕНА РЕЛІГІЙНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ У ПОЛЬСЬКО- ЛИТОВСЬКОМУ РЕФОРМАЦІЙНОМУ РУСІ XVI-XVII СТ.

У статті розглянуто вплив Реформації на історичні модифікації змістовного наповнення феномена релігійної ідентичності в Польсько-Литовській державі XVI-XVII ст. Виявлено передумови та проаналізовано процес інтеріоризації нових компонентів релігійної ідентифікації, визначено їх функціональну специфіку.

Ключові слова: Реформація, ідентичність, поліконфесійність, протестантизм.

Cherkasov S. The historical transformations of phenomenon of religious identity in Polish-Lithuanian Reformation movement during XVI-XVII centuries.

The article reveals the influence of the Reformation on historical modifications of the nature of the religious identity phenomenon in the Polish-Lithuanian Commonwealth during the XVI-XVII centuries. The preconditions are defined and the process of adoption of new components of religious authentication is analysed, its functional specification is determined.

Key words: Reformation, identity, multiconfessionality, protestantism.

Черкасов С. Исторические трансформации феномена религиозной идентичности в польско-литовском реформационном движении XVI-XVII вв.

В статье рассмотрено влияние Реформации на исторические модификации содержательного наполнения феномена религиозной идентичности в Польско-Литовском государстве XVI-XVII в. Сформулированы предпосылки и проанализирован процесс интериоризации новых компонентов религиозной идентификации, определена их функциональная специфика.

Ключевые слова: Реформация, идентичность, поликонфессиональность, протестантизм.

Тема ідентичності є однією з ключових проблем сучасних міждисциплінарних досліджень. Незважаючи на традиційно соціологічну забарвленість, феномен ідентичності не піддається належному аналізу без врахування внеску інших галузей наукового знання і, передусім, історії. Розвиваючись у часі і просторі як будь-яке історичне явище, проходячи відповідні етапи своєї еволюції, ідентичність перестає бути лише компонентом самосвідомості, набуваючи рис вагомого історичного чинника, самостійно діючого у соціальному вимірі. Дослідження історії формування модерної ідентичності стосується кожної людини, бо, як констатує філософ Г. Люббе, “Ідентичність – це відповідь на питання про те, хто ми такі” [6, 109].

Основні засади сучасної ідентичності були закладені в епоху нового часу. Залишаючись все ще домінуючим у цей період, релігійний тип світогляду визначив релігійну ідентичність як маркер не тільки релігійної, але й етнічної та соціальної приналежності. Метою статті є висвітлення змістовного наповнення феномена релігійної ідентичності та його трансформації у межах польсько-литовського реформаційного руху XVI-XVII ст.

Опису розгортання боротьби польсько-литовського протестантизму за встановлення свободи віросповідання у Речі Посполитій присвячено праці польських істориків: Я. Тазбора, С. Кота, С. Конарського, Б. Барановського, З. Куховича [16-19; 14; 13; 10; 15]. Зосереджуючись на дослідженні розвитку та спроб втілення у політичному житті ідеї релігійної толерантності, дослідники надали переконливе фактичне обґрунтування специфіки реформаційного руху у Польсько-Литовській державі, вбачаючи головну якісну ознаку якого у досягненні перемоги громадянської свідомості над релігійною. Історики аргументовано окреслюють ступінь впливу Реформації на розвиток польської мови, літератури, освіти та науки, підкреслюючи виключне значення подій XVI-XVII ст. для становлення польської етнічної спільноти. Значний внесок у розвиток історіографії реформаційного руху у Речі Посполитій внесено працями С. Подокшина, К. Ліванцева, Л. Зашкільняка [8; 9; 3-5; 1; 2].

Християнство латинського обряду як офіційна державна релігія Речі Посполитої було за своєю структурною побудовою ціл-

ковито космополітичним явищем. Запроваджене у Польщі за панування князя Мешка I у 966 р., католицьке віросповідання перш за все відіграло роль інструменту уникнення заходів примусової християнізації з можливими наслідками подальшого приєднання до складу Священної Римської імперії Оттона I. Так, у збереженому в Ватиканському архіві акті “Dagome iudex” зафіксоване прохання польського князя про безпосереднє підпорядкування його володінь протекції римського папи, з метою збереження незалежності від сусідніх держав. Використаний з самого початку в політичних цілях, католицизм до XVI ст. здійснив декілька спроб адаптуватись до польських культурних реалій. До найбільш знакових подій варто віднести появу культу св. Войцеха (Адальберта) місіонера, брутално вбитого прусами у 997 р. і канонізованого поляками як місцевого мученика. У 1079 р. перелік польських святих був поповнений включенням до нього св. Станіслава, страченого Болеславом II, єпископа Краківського [12, 214]. Проте, незважаючи на послідовні спроби надати католицизму польського етнічного забарвлення, сама римська церква до початку доби Реформації так і не змогла позбутися рис космополітичної зверхності. Цей факт дослідники пов’язують із дотриманням моделі жорсткого, безпосередньо римського адміністрування, наддержавним характером церковної організації, елітарністю кіл більшої частини духовенства і головне – відмовою від впровадження народної мови до церковної практики [16, 125]. Релігійна ідентичність польського католика на цьому етапі свого розвитку не була здатною диференціювати його від західноєвропейських сусідів чи надати будь-які істотні критерії відмінності для того, щоб розрізнити польського воїна від лицаря Тевтонського ордену на полі Грюнвальдської битви 1410 р. за релігійною ознакою. Католицька ідентичність виявляла себе переважно у межах контактів з південно-східними сусідами держави – Османською імперією на кордоні християнського і мусульманського світів, і частково – руськими землями як територією поширення традицій візантійського православ’я. Однак релігійна ідентичність у наведених проявах була співвимірною більше з регіональною (християнська Європа як історико-географічний регіон), аніж з етнічною (польські землі) тотожністю.

Радикальні зміни до усталеної моделі світогляду були принесені початком реформаційного руху на польсько-литовських землях. Розколовши монолітність західноєвропейської християнської ідеології, Реформація внесла суттєві зміни у розвиток досліджуваного явища. Первинна спроба Мартина Лютера реформувати католицьку церкву та повернути її до витоків першоапостольської ортодоксальності переросли у процес формування етнічних модифікацій християнства у загальноєвропейському масштабі. У Польсько-Литовській державі ідея проведення церковної реформи отримала схвальний відгук [15, 27]. Сприятливий ґрунт для проникнення протестантизму було створено як соціально-економічними, так і ідеологічними чинниками. Виступаючи як найбільший у державі землевласник і володіючи 20% загальних земельних площ країни, католицька церква отримувала величезні прибутки від розміщення на своїх землях господарств і за рахунок систематичного збору десятини з населення [19, 137]. Католицький клір мав суттєвий вплив на визначення курсу зовнішньої та внутрішньої політики монархії, а до складу польсько-литовського сенату були включені всі місцеві єпископи [3, 216]. Така широка низка повноважень не могла не викликати заздрощів і застережень з боку шляхти, особливо враховуючи гучні приклади того, як духовенство зловживало своїм соціальним статусом. Шлях Реформації до Польщі було розчищено не тільки різким занепадом авторитету католицької церкви, але й відсутністю достатнього рівня її етнізації, який би міг забезпечити більш тісний контакт з простим населенням. Фактично, головна проблема католицизму полягала в недостатньо сформованому взаємозв'язку компонентів релігійної та етнічної ідентичності, відсутність якого запропонувала компенсувати протестантська модель християнства. Зупинимось більш детально на головних модифікаціях релігійної ідентичності в польсько-литовському протестантському середовищі.

Запровадивши ситуацію релігійного плюралізму, реформаційний рух створив умови для перебігу інтенсивної суспільної дискусії та конфронтації ідей. Таким чином, Реформація змінила середньовічну картину світу, започаткувавши нові константи релігійної та етнічної ідентифікації. У сучасній науці під картиною світу

розуміють сукупність знань про світ, що здобувається в діяльності людини, а також способи і механізми інтерпретації нових знань. У цілому ж картина світу з'являється як модель, що відбиває цю сукупність знань і механізми їх одержання, інтеріоризації. Так, Р. І. Павільоніс визначає концептуальну систему (релігійну картину світу) як “беззупинно конструйовану структуру інформації, якою володіє індивід про дійсний, або можливий світ” [7, 273]. Трактуючи картину світу в дусі неопсихологічного підходу, С. В. Лур'є розглядає її як один із неспецифічних захисних механізмів етносу [7, 281]. Будучи певним уявленням про буття, властивим членам даного етносу, релігійна картина світу виявляє себе у вчинках людей, а також у поясненнях ними своїх вчинків. На думку С. В. Лур'є світоглядні уявлення включають такі несвідомі образи, як локалізацію джерела зла (те, проти чого спрямована дія); локалізацію джерела добра (те, що є метою дії) і уявлення про спосіб діяльності, за якого добро перемагає зло. Фундаментальна відмінність протестантського від католицького типу світоглядів полягає у дотриманні прихильниками Реформації принципу “*Sola Scriptura*” – визнання Біблії єдиним джерелом богопізнання. За влучним виразом Ж. Кальвіна, реформатори скинули Папу і на його місце поставили Святе Письмо. Теологічні доктрини середньовічної католицької церкви будувались на двох джерелах: Святому Письмі, тобто книгах, що складають Біблію, та Священному Переказі, тобто на вченні отців церкви, постановах Вселенських соборів та опрацьованих церквою таїнствах і священнодійствах. Ця залежність від церковних правил, які утверджувались непогрішимістю Папи Римського, призводили до появи все нових і нових звичаїв, постанов і традицій. Для того, щоб орієнтуватись у цій різноманітності, був потрібен зовнішній, незалежний від суперечливих традицій критерій, і в пошуках цього критерію велику роль зіграли гуманісти з їх закликком “*Ad fontes*” – до джерел. Лідери різних течій європейської Реформації та їх послідовники були одностайні в тому, що єдиним достатнім авторитетом для церковної практики повинна служити Біблія. “Я схвалюю лише ті соціальні інститути, які побудовані на авторитеті Бога і взяті зі Святого Письма”, – стверджував Кальвін у своїх “Настановах в християнській вірі” [17, 114]. Протестантизм відхилив церковну

монополію не тільки на нормативне доповнення, але й на визначення змісту (інтерпретацію) Біблії. Католицька церква, не відкидаючи Святе Письмо як одне з провідних джерел богопізнання, ставила його в один ряд з іншими джерелами і практично інтерпретувала його з погляду офіційної традиції, що утворилась під час історичного розвитку [18, 74]. Таким чином, постанови церкви ставали системоутворюючим чинником, незалежно не тільки від волі індивіда та його бачення природи релігійних настанов, але і від попередньо прийнятих стандартів у цілому, і навіть, нормативних вимог Біблії зокрема [9, 112]. Відмова протестантів від некритичного сприйняття загально визнаної колективної традиції поставила релігійне питання у площину індивідуального вибору, а обрання конфесійної приналежності особистою, персональною справою. Створивши необхідність у індивідуальному самовизначенні, запроваджене Реформацією панування релігійного плюралізму вимагало від кожного свідомого окреслення власної віросповідної ідентичності шляхом ототожнення себе з тією чи іншою релігійною течією. Як наслідок, можна стверджувати про переведення Реформацією релігійної ідентичності з колективних до розряду індивідуальних категорій.

Першими похитнули монополію католицької церкви на визначення релігійної ідентичності населення Польсько-Литовської держави лютерани, які у 1520 р. проникли на територію Королівства Пруссії і швидко поширились у західній частині Великопольщі, Сілезії і Любуській землі [10, 34]. Особливого поширення лютеранізм набуває у регіоні Західного Помор'я, де у 1534 р. місцевий сейм проголосив його офіційною релігією, і Князівській Пруссії, де 1525 р. це віросповідання публічно прийняв Альбрехт I Гогенцоллерн. Королівська влада в особі Сигізмунда I була змушена вдатися до суворих заходів з метою попередження наступу лютеранізму на Польсько-Литовські землі і видати цілу серію так званих “антипротестантських королівських едиктів” [16, 211]. Перший з них, датований 1520 р. накладав заборону на розповсюдження лютеранських ідей будь-якими засобами і виїзд в ті закордонні міста, які були охоплені лютеранством. Католицька церква отримала право цензурувати книги перед їх виданням. Проте, незважаючи на прийняті на юридичному рівні рішення, розвиток-

ситуації вийшов з-під контролю центральної влади. Головним осередком непокори став Гданськ – найбільший польський торговельний центр і одночасно найкрупніший порт Балтійського моря. Знаходячись під безпосереднім впливом подій селянської війни у Німеччині і підтримуючи з німецькими землями тісні торговельні контакти, гданське бюргерство дуже швидко сприйняло першопоштовх протестантського радикалізму. У січні 1525 р. у місті було розпущено католицьку міську раду і розпочато проведення низки реформ у дусі анабаптизму [4, 61]. Нова міська рада звернулась до короля з проханням затвердити нові порядки. Відмовившись, Сигізмунд I у червні 1526 р. заволодів містом і стратив 15 найбільш активних керівників повстання, вигнавши решту з країни. Повністю покінчити з лютеранізмом король не наважився, а його наступник Сигізмунд II у 1557 р. надав свободу віросповідання головним містам Королівської Пруссії. Незважаючи на блискучі первинні успіхи і стрімке поширення, лютеранізм не отримав значної і стійкої підтримки серед населення Польсько-Литовської держави [8, 116]. Несприйняття лютеранізму було пов'язане з його німецькими коренями і ототожненням у суспільній свідомості із своєрідним маркером німецької етнічної ідентичності. Поширюючись переважно у середовищі німецького бюргерства, лютеранізм отримав природу релігії міст, яку “польські” німці використовували з метою підтвердження своєю первинної тожсамості. Лютеранізм став першою із протестантських релігійних течій, які гостро поставили питання про етнічний вимір конфесійної приналежності.

Приблизно аналогічна модель релігійної ідентичності була продемонстрована у випадку із спільнотою чеських братів, етнічне походження історії якої було включено до складу назви релігійного руху. Будучи спадкоємцями гусизму, члени братської общини втекли до Польщі після поразки Празького повстання 1547 р. На час вибуху Реформації релігійна громада охоплювала 10% усього населення Чехії. На території Польського Королівства чеські брати закріпились лише в регіоні Великопольщі, пройшовши тривалу еволюцію від станової, ізольованої селянсько-міщанської громади, до відкритої для всіх протестантської конфесії. Досягнуті у процесі кількісного

зростання успіхи були тісно пов'язані із розвитком протестантської освіти і книгодрукування [14, 116].

Зовсім інший тип релігійної ідентифікації відрізняв появу кальвінізму на польсько-литовських землях. Набувши більш масштабного за лютеранізм попереднього поширення, кальвіністське віровчення отримало характер інтернаціональної релігії із великим потенціалом адаптації до локальних історико-культурних особливостей. У другій половині 50-х рр. XVI ст. кальвінізм став провідним конфесійним напрямом протестантської Реформації у Польщі [2, 152]. Швидкість розповсюдження більшою мірою пояснювалась універсалізмом кальвіністської соціології та демократичністю структури церковного устрою. З найбільш знакових доктрин до провідних ідей кальвінізму належать примат суспільства над державою, право опору станові репрезентації влади, етичне виправдання підприємництва як головного засобу отримання впевненості у власній надприродній виключності і республіканська структура організації церкви. Церковне керівництво здійснювалось пресвітером, обраним з членів релігійної громади та служителем-проповідником (міністром). Справи общини контролювала церковна консисторія, а найважливіші рішення приймалися шляхом скликання загальнонаціональних зборів (синодів). Перший з'їзд кальвіністських міністрів було проведено у 1550 р. у Піньчові. Організаційна структура кальвіністської церкви була санкціонована у 1554 р. рішенням першого синоду кальвіністських громад у Сломниках [11, 482]. Тільки за 1550-1570 рр. було скликано понад 92 кальвіністських синоди. У 1570 р. у Речі Посполитій нараховувалось 420 кальвіністських церков. Оскільки головою церковної громади вважався її світський фундатор, кальвінізм швидко здобув популярність у середовищі польсько-литовської шляхти, яка отримувала можливість фактичної конфіскації майна і земель католицької церкви при перетворенні її майже в приватновласницьку протестантську. Кальвіністська шляхта брала активну участь в екзекуціоністському русі, вимагаючи обмеження католицької судової юрисдикції щодо світських осіб і скасування участі католицького духовенства у державних повинностях. Так, про-

тестантська політична програма на сеймі 1550 р. включала позиції про позбавлення католицької церкви десятини і секуляризації її маєтків [5, 103]. Рішенням сейму 1552 р. призупинялось виконання вироків церковних судів щодо єретиків, а 1555 р. – узаконено вільне існування реформованих церков, що виникли до цього року. На Пьотрковському сеймі 1562-1563 рр. було остаточно скасоване виконання гродськими старостами вироків католицьких церковних судів [2, 153].

Ставши на захист інтересів польсько-литовської шляхти, кальвінізм сформував ще одну модель релігійної ідентичності – стану релігійну ідентифікацію. Вступивши в ідеологічну конфронтацію із католицькою церквою, кальвіністський рух почав претендувати на виконання функцій загальноетнічної польської репрезентації. Протягом 1562-1565 рр. табір кальвіністів розколовся на дві частини – більшу та меншу громади [13, 22]. Якщо перша течія дотримувалась поглядів класичного кальвінізму, то остання перейшла до сповідування ідей аріанізму, функціонуючи під самоназвою церкви “польських братів”, соціальну базу якої становили не тільки шляхтичі, але і представники міщанських та селянських верств населення. Очолене Фаустом Социном у 1579 р. помірковане крило польських братів сповідувало ідеї раціоналізації релігії, проголошуючи розум головним інструментом осягнення біблійного тексту. Красномовне включення етноніма у назву релігійної організації не було сліпим наслідуванням чеського прикладу. Постійне наголошування на необхідності створення національної церкви було найяскравішим проявом пошуку етноконфесійної ідентичності в протестантському середовищі Речі Посполитої другої половини XVI ст.

Політична діяльність кальвіністської шляхти досягла свого апогею при укладенні акта Варшавської конфедерації. В останній день роботи конвокаційного сейму 1573 р. було прийнято рішення про запровадження свободи віросповідання щодо всіх християнських конфесій та дотримання принципів релігійної толерантності у суспільстві. Світська влада позбавлялась права карати смертю, конфіскацією майна, ув'язненням чи вигнанням за релігійні погляди. Задекларовані принципи толерант-

ності запровадили юридичне закріплення досягнутої у суспільстві поліконфесійності.

Отже, суттєвим наслідком Реформації у Речі Посполитій XVI-XVII ст. стали трансформації змістовного наповнення релігійної ідентичності населення Польсько-Литовської держави, поява нових форм і ознак релігійної ідентифікації. Реформаційний рух створив сприятливі умови для перебігу тих суспільних процесів, які були неможливими при збереженні ідеологічної монополії католицької церкви на формування самосвідомості населення. До результатів Реформації потрібно віднести індивідуалізацію, соціалізацію, раціоналізацію та етнізацію феномена релігійної ідентичності.

Індивідуалізація релігійної ідентифікації стала можливою в умовах створеного реформаційним рухом релігійного плюралізму, який змусив відмовитись від середньовічної традиції автоматичного і некритичного сприйняття своєї релігійної приналежності, її успадкування. Якщо раніше релігійна ідентичність сприймалась як продукт засвоєння досвіду попередніх поколінь, то поява Реформації надала можливість індивідуалізувати вибір віросповідання, перетворити його у свідоме і персональне рішення. Фактично, релігійна ідентичність була трансформована із колективної характеристики спільноти до індивідуальної характеристики особистості.

Соціалізація релігійної ідентичності стала результатом чисельної переваги представників певної течії польсько-литовської Реформації у межах конкретного суспільного стану. Набуття кальвінізмом статусу традиційно-шляхетської релігії, домінування міщан у соціальному складі лютеранської церкви породили феномен станової репрезентації конфесійних груп. Релігійна ідентичність стала однією з ознак станової приналежності. Політична боротьба шляхти за збільшення власних повноважень була тісно пов'язана з релігійною боротьбою за право влади над інститутом церкви.

Раціоналізація релігійної ідентифікації полягала у чіткому окресленні мотивів обрання особою певного типу ідентичності, обґрунтуванні його переваги, яке народжувалось у процесі релігійної полеміки і використання системи аргументів і

контраргументів у її проведенні. Реформація не тільки спонукала пошук власної світоглядної позиції, але і вимагала володіння здатністю її обґрунтування. Теологічна доктрина протестантизму апелювала до розуму, використовуючи логіку як головний засіб переконання.

Етнізація релігійної ідентичності знайшла свій прояв у боротьбі католицької церкви за статус загальноетнічного віросповідання. Міжконфесійна конкуренція зумовила звернення до народної мови та традицій як засобів популяризації релігійних ідей і збільшення кількості послідовників. Перемога контрреформаційних тенденцій закріпила у суспільній свідомості сприйняття поляка як, передусім, католика.

Таким чином, Реформація у Речі Посполитій XVI-XVII ст. призвела до суттєвих трансформацій змістовного наповнення феномена релігійної ідентичності, зафіксувавши його міцний взаємозв'язок з етнічною самосвідомістю і практично подолавши межі їх протилежності.

ЛІТЕРАТУРА:

1. Зашкільняк Л. О. Польська історіографія після Другої світової війни : проблеми національної історії (40-60-ті роки) : [монографія] / Л. О. Зашкільняк ; М-во освіти і науки України, Навчально-методичний кабінет з вищої освіти. – К. : НМК, 1992. – 86 с.

2. Зашкільняк Л. О. Історія Польщі : від найдавніших часів до наших днів / Л. О. Зашкільняк, М. Крикун ; Львівський нац. ун-т ім. І. Франка, Ін-т історичних досліджень, Центр історичної поліністики. – Львів : Львівський нац. ун-т ім. І. Франка, 2002. – 752 с. : 8 кол. мап. – Бібліогр. : С. 701-726.

3. Ливанцев К. Е. История государства и права Средних веков : учеб. пособ. / К. Е. Ливанцев. – СПб. : Питер, 2003. – 283 с. – (Серия “Учебное пособие”).

4. Ливанцев К. Е. Сословно-представительная монархия в Польше, ее сущность и особенности (II половина XIV – конец XVI вв.) : [монография] / К. Е. Ливанцев ; Ленингр. Ордена Ленина госуд. ун-т им. А. А. Жданова. – Л. : Изд-во Ленингр. ун-та, 1968. – 79 с.

5. Ливанцев К. Е. История государства и права феодальной Польши XIII – XIV вв. : [монография] / К. Е. Ливанцев ; Ленингр. Ордена Ленина гос. ун-т им. А. А. Жданова. – Л. : Изд-во Ленингр. ун-та, 1958. – 159 с.

6. Люббе Г. Историческая идентичность / Г. Люббе // Вопросы философии. – 1994. – № 4 – С. 108-113 .

7. Маграт А. Богословская мысль Реформации / А. Маграт ; [пер. с англ. В. В. Петлюченко]. – Одесса : Одесская Библийская Школа “Богомыслие”, 1994. – 316 с.

8. Подокшин С. А. Франциск Скорина / С. А. Подокшин. – М.: Мысль, 1981. – 215 с. – (Мыслители прошлого). – Библиогр.: с. 203-214.

9. Подокшин С. А. Скорина и Будный : очерк философских взглядов / С. А. Подокшин ; науч. ред. А. С. Майхрович ; АН Белорусской ССР, Ин-т философии и права. – Мн.: Наука и техника, 1974. – 176 с. – Библиогр.: С. 167-174.

10. Baranowski B. Kontreformatcja w Polsce XVI-XVIII w. / B. Baranowski. – Gdynia : spółdzielnia wydawniczo-oświatowa “Czytelnik”, 1950. – 40 s.

11. Ferenc M. Mikołaj Radziwiłł “Rudy” (ok. 1515-1584) działalność polityczna i

1. wojskowa / M. Ferenc. – Krakow : Towarzystwo Wydawnicze “Historia

2. Jagellonica”, 2008. – 670 s. – Bibliografia : s. 633-656.

12. Frick D. A. Polish Sacred Philology in the Reformation and the Counter-Reformation : chapters in the History of the Controversies (1511-1632) / D. A. Frick. – Berkeley; Los Angeles; London : University of California Press, 1989. – 288 p. – (Modern philology ; Volume 123).

13. Konarski S. Szlachta kalwińska w Polsce : reprint / S. Konarski ; z przedm. S. Kętrzyńskiego. – Warszawa : Wydawnictwo Naukowe Semper, 1992. – 362 s.

14. Kot S. Socinianism in Poland: the Social and Political Ideas of the Polish Antitrinitarians in the Sixteenth and Seventeenth Centuries / S. Kot ; translated from the polish by Earl Morse Wilbur. – Boston : Star King Press, 1957. – 227 p.

15. Kuchowicz Z. Kontreformatcja w Europie i w Polsce. / Z. Kuchowicz. – Warszawa : Państwowe zakłady wydawnictw szkolnych, 1959. – 35 s.

16. Tazbir J. Bracia polscy na wygnaniu : studia z dziejow emigracji ariańskiej / J. Tazbir. – Warszawa : Państwowe wydawnictwo naukowe, 1977. – 282 s.

17. Tazbir J. Dzieje polskiej tolerancji / J. Tazbir. – Warszawa : Interpress, 1973. – 170 s.

18. Tazbir J. Poland as the Rampart of Christian Europe : Myths and Historical Reality / J. Tazbir. – Warszaw, 1989. – 171 p. 19. Tazbir J. Reformacja w Polsce : szkice o ludziach i doktrynie / J. Tazbir. – Warszawa : Książka i Wiedza, 1993. – 234 s.

УДК 7.013

Олексій Матицин

УКРАЇНСЬКА ІКОНА XV – XVI СТОЛІТЬ ЯК ВИРАЗ РЕЛІГІЙНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ УКРАЇНСЬКОГО НАРОДУ

У статті досліджено розуміння поняття “ікона” в контексті візантійської та української естетичної думки. Розглянуто зв’язок українського іконопису XV – XVI століть з тогочасною філософською думкою України. Розкрито символічну суть ікони в контексті української духовної культури XV – XVI століть. Проаналізовано формоутворюючу функцію української ікони XV – XVI століть. Простежено взаємозв’язок українського сакрального мистецтва XV – XVI століть із формуванням феномена релігійної ідентичності українського народу.

Ключові слова: ікона, сакральний, естетика, мистецтво, релігія.

Matytsyn O. The Ukrainian icon of XV – XVI century as manifestation of religious identity of Ukrainian nation.

It was investigated the idea of “icon” in the context Byzantine and Ukrainian aesthetics idea. It was studied connection of the Ukrainian icon-painting of XV – XVI centuries with the philosophical idea of Ukraine. It was revealed the symbolic essence of icon is in the context of the Ukrainian spiritual culture of XV – XVI centuries. It was analysed form – making purpose of the Ukrainian icone of XV – XVI centuries. It was traced intercommunication of the Ukrainian sacred art of XV – XVI centuries with forming of the phenomenon of religious identity of the Ukrainian people.

Key words: icon, sacred, aesthetics, art, religion.

Матицин А. Украинская икона XV – XVI веков как выражение религиозной идентичности украинского народа.

В статье исследовано понимание понятия “ікона” в контексте византийской и украинской эстетической мысли.

Рассмотрена связь украинской иконописи XV – XVI веков с философской мыслью Украины того времени. Раскрыта символическая сущность иконы в контексте украинской духовной культуры XV – XVI веков. Проанализирована формоопределяющая функция украинской иконы XV – XVI веков. Прослежена взаимосвязь украинского сакрального искусства XV – XVI веков с формированием феномена религиозной идентичности украинского народа.

Ключевые слова: *икона, сакральний, естетика, искусство, релігія.*

Концепт релігійної ідентичності набуває актуальності в сучасних дослідницьких дискурсах внаслідок того, що традиційне поняття “віросповідання” не охоплює всі аспекти релігійної приналежності. Категорія “віросповідання” спрямована на зміст релігійної віри, і хоча говорить про релігійну приналежність, але концентрує увагу переважно на інституційних, ідеологічних (у широкому сенсі), або індивідуально-суб’єктивних аспектах релігійних практик. Категорія ж ідентичності задає комунікативний і соціальний модуси релігійності через закладення в її структуру понять приналежності і співвіднесеної. Одна справа – відповідність віри людини певній віросповідній системі, а інша – те, яким чином вона визначає свою приналежність у межах наявного конфесійного поля.

Ярким ілюстративним прикладом естетичного та символічного оформлення релігійних поглядів може слугувати феномен ікони. На прикладі ікони ми можемо чітко розглянути процес богословсько – естетичного та ідеологічного розвитку й оформлення процесу релігійної ідентичності.

Актуальність вибраної теми пояснюється необхідністю вивчення особливостей естетичного сприйняття пам’яток української іконографії в контексті проблеми становлення української філософської традиції та формування релігійної ідентичності українського народу.

Об’єктом дослідження є богословсько-естетична традиція України – XVI століть в її нерозривному зв’язку з православною традицією.

Предметом дослідження є українська ікона XV – XVI століть, її розгляд крізь призму тогочасних богословсько-есте-

тичних та філософських тенденцій та її зв'язок з формуванням української національної і релігійної ідентичності.

Українська ікона є складним, багатоплановим феноменом, сенс якого не зводиться до репрезентації однієї окремо взятої складової. Об'єктивне розуміння суті ікони можливе лише при її комплексному розгляді. В іконі немає випадкових складових – це надзвичайно продумана, багаторівнева, глибоко символічна система. Зміни в іконі, по суті, є не тільки змінами палітри кольорів, композиції або характеру зображення постатей, тобто зовнішніми, – це зміни образу ікони, зміни, що протікають на рівні глибинного змісту. Символізм та образність пронизують всю ікону. Вони є її внутрішньою складовою.

Християнська культура – культура глобального символізму. При цьому символ функціонує тут і в своїй вузькій знаково-семіотичній функції, і в образно-естетичній, і в сакральнолітургійній [3, 38 – 48].

В основі символізму ікони – розуміння Псевдо-Діонісія, згідно з яким все є оболонкою, що приховує істинний зміст. Це давало іконописцеві можливість відтворювати духовні речі символічною мовою.

Іконний лик – це те, за допомогою чого ми уявляємо образ Бога. Іоан Дамаскін наголошує на необхідності доступності зображуваного. “Мы не в состоянии подниматься до созерцания духовных предметов без [какого либо] посредства, и для того, чтобы подняться вверх, имеем нужду в том, что родственно [нам] и сродно. Поэтому, если божественное Слово, предусматривая нашу способность к восприятию, отовсюду доставляя нам то, что способно поднять вверх, облакает некоторыми образами как предметы простые, так и не имеющие образов, то почему не изображать того, что по своей собственной природе владеет образом и чего хотя мы и желаем страстно, но что, вследствие своего отсутствия, видимо быть не может?” [9, 15 – 42].

Слід зауважити, що грецькою мовою слово “ікона” має декілька значень, основні з них такі: “зображення”, “образ”, “мисленний образ”, “уподібнення”. У Старому Заповіті слово “ікона” вживається також у значенні “зображення ідола” [Втор. 4, 16; Цар. 11; Ез. 7, 20; Ис. 40, 19, 20]. Однак у цих випадках слово “ікона”, вжи-

вається, як правило, у множині, означає лише саме зображення і міститься у рядках, що засуджують ідолопоклонство.

Отці сьомого Собору вказують, що ікона – зображення людини богоподібної – досточтима і свята саме тим, що передає богоподібний стан свого прототипу і носить його ім'я; тому благодать Духа Святого, властива першообразу, присутня і в його зображенні. Іншими словами, саме благодать є причиною святості і зображеного лику, і його ікони; вона ж є і можливістю спілкування з святим через його ікони [15, 100 – 109].

Ікона є “Євангелієм в кольорі”, недарма отці Вселенського собору 860 року стверджують що “те, про що книга говорить нам через слово, ікона являє нам за допомогою фарб і робить це для нас присутнім”. Як приклад наведемо слова отця Сергія Булгакова: “Ікона предполагає для свого існування изобразимость Бога в человеке, который по сотворению своему имеет образ Божий” [10, 170].

Епоха Ренесансу в Україні вносить досить суттєві зміни в характер ікони, зокрема в трактування образу. Функція ікони як “Біблії для неграмотних” проявляється в цей період у всій своїй повноті. Іконопис та ікона, вийшовши за межі храмів та церков, стають більш доступними для різних за матеріальним та соціальним станом верств населення. Ікона перестає бути надзвичайно дорогим та рідкісним витвором сакрального мистецтва. Все більший прошарок населення може дозволити собі володіння іконою. Вона починає розмовляти мовою простого народу. В українській іконі виражаються ідеали тілесної та духовної краси українського народу, його естетичні пріоритети та вподобання. Світ ренесансної ікони притягує не стільки незбагненою значущістю, скільки захопленням до наслідування. Вже у XVIII столітті Григорій Сковорода, своєрідно підбиваючи підсумок духовно-естетичним пошукам попередньої ренесансно-барокової доби підкреслює, що тільки “радість серця”, може бути справжнім інструментом досягнення істинного життя. Все належне і потрібне є легким, так задумано Богом; непотрібне є водночас складним і обтяжливим та незрозумілим для людини [13, 243].

Слід зауважити, що окремі елементи символіки української ренесансної ікони мають давнє коріння ще у ранньохристиян-

ській символіці. Головні символи християнства природним чином пов'язані зі Спасителем, його хресною смертю і таїнством Євхаристії. Таким чином, головні євхаристичні символи: хліб, виноград, предмети, пов'язані з виноградарською справою, – набули найбільш широкого поширення ще в живописі катакомб, в епіграфіці; вони зображалися на священних сосудах і предметах вжитку християн. До власне євхаристичних символів належать зображення виноградної лози і хліба. Хліб зображається і у вигляді колосся (снопи можуть символізувати збори Апостолів), і у вигляді хлібів причащення (Мф. 14:17-21; Мф. 15:32-38). Виноградна лоза – євангельський образ Христа (Ин. 15:1 “Я есмь истинная виноградная лоза”), єдиного джерела життя для людини, яку Він подає через причастя. Символ лози має також значення Церкви: її члени – гілки; виноградні кетяги, які нерідко клюють птахи, суть символ Причастя. Лоза використовувалась як декоративний елемент і у візантійській іконографії.

Яскравий зразок – оклад візантійської ікони “Богоматір з Немовлям” (XIV століття). Вінець Богоматері та Немовляти прикрашено орнаментом у вигляді виноградної лози [17, 256]. Орнаментування німбів Богоматері та Немовляти у вигляді гілок винограду присутнє на псковській іконі середини XVI століття “Богоматір Одигитрія Смоленська з обраними Святими й архангелами Михаїлом та Гавриїлом”, що виконана у досить ортодоксальному стилі [11, іл.136].

В українській іконографії символіка виноградної лози проявилась не тільки в орнаменті, а й у реальній заміні крові Христової гілками винограду (“Христос Виноградар”, або “Христос Виноградна лоза”, у барокових іконах XVII – XVIII століть).

Можна з впевненістю стверджувати, що образність та символізм української ренесансної ікони не виникають на порожньому місці, вони вміщують в собі всі минулі надбання християнської іконографічної традиції. У деяких (як у вищерозглянутому) випадках відбувається своєрідне відродження забутих образів та символів, повернення до них. З іншого боку, ренесансна зміна світоглядно-естетичної парадигми, що носила загальноєвропейський характер, не могла не проявитися і в українській духовній культурі.

Ренесансна українська ікона не втрачає своєї святості, вона змінює засоби впливу, вибудовує інший спосіб взаємодії між людиною та Першообразом, надає іншого статусу розмаїттю людських почуттів та переживань [2, 146].

На зміну середньовічному теоцентризму прийшов ренесансний антропоцентризм. Вислів Піко дела Мірандоли “Бог початок, а людина — центр усіх речей” проголошував перехід від “studium divinum” до “studium humanum”. Замість релігійно-аскетичної ідеї про гріховність плоті і земного життя в цей час відверто проголошувалося право людини на самоутвердження у реальному житті і на задоволення її земних потреб. Важливе значення, на відміну від середньовіччя, надавалося вивченню природи. Відбулася, отже, переорієнтація філософської думки від богопізнання до пізнання природи і людини і визнання їхньої самоцінності. Йшлося, таким чином, про докорінну зміну світоглядних орієнтирів. В основі такого повороту у розвитку тогочасної думки була переорієнтація ренесансних мислителів від схоластизованого Арістотеля до вчення Платона й неоплатоніків [6, 206 – 220]. Україна, яка завжди перебувала в орбіті розвитку європейської культури, науки й освіти, також пережила подібну метаморфозу, хоча остання відбулася з деяким відставанням у часі і в дещо відмінних формах.

Українська філософська думка в епоху середньовіччя цілком в дусі християнського світогляду спрямовувала мислення людини повз природу у сферу потойбічного життя, що не сприяло заохоченню вивчати навколишній світ. Тому великого значення набуває теологічний аспект у розробці теорії образу. В зв’язку з цим варто згадати про діяльність Кирила Туровського та його твір “Повість про білоризця і чорноризця”, де в символічній формі тлумачиться природа і буття людини. Кирило вдається до образу “граду”, що символізує “с’єставленіє человечьскаго телеса”. В образі людей, що населяють місто, він змальовує “чювьственнія уди”: “слух, віденіє, обоняніє, вкушеніє, осязаніє і ніжняя теплоти свірепство”. Далі автор стверджує, що розум є “царем”, який володіє містом, тобто тілом, і образно оповідає про те, як місто збудують пересуди, що змушують царя вирушити до спасительної гори. Тлумачення цієї алегорії

таке: коли людину обступають напасті, яких вона ніколи не очікувала, то розум прагне надійної опори у монастирському житті. Кирило подає такі символи: розсудливий порадник – це “печаль розуму”, що призводить до осягнення смислу буття; печера, що її знаходить цар на горі, – це храм у монастирі, до якого приводить людину розум; світла зоря – церковні піснеспіви; зодягнена у веретище людина – це чернець; а зброя, що лежить поруч, – це чернечі чесноти [4, 348–354].

Пожвавлення інтересу до літератури наукового змісту спостерігаємо в XV столітті, насамперед завдяки діяльності київського гуртка книжників, які займалися перекладом і компіляцією різних творів природничо-наукового змісту. Починається процес поступової переорієнтації філософської думки України від богопізнання до пізнання природи. Серед тих, хто виявив значний інтерес до природи, природничо-наукових знань, бачив у ній об’єкт естетичної насолоди, можна назвати таких відомих мислителів, як К. Сакович, С. Пекалід, Л. Зизаній, К. Транквіліон-Ставровецький, С. Кленович, М. Гусовський та інші. Зокрема, С. Пекалід присвятив багато сторінок своєї поеми “Острозька війна” опису природи рідного краю, полів, річок, долин, багатства фауни і флори. Те ж саме бачимо і в “Роксоланії” Кленовича. Реалістично мислячою і обізнаною людиною виявив себе в описі раю та його місцезнаходження ієродиякон Києво-Печерської Лаври Леонтій [7, 348].

Ренесанс вносить зміни і у ставлення до людини. В XVI столітті українські мислителі, як і їхні західноєвропейські колеги, трактували людину як найвищу цінність, вважали її творцем самої себе, розглядали її не як маріонетку в руках Творця, а як його відповідального співробітника [8, 96]. У центрі філософських роздумів перебувала також проблема зіставлення Бога і людини, акцентувалась увага на здатності людського розуму осягнути істину, проникнути у зміст священних текстів (Л. Зизаній, Ю. Рогатинець). Велику увагу проблемі людини приділяли С. Оріховський, К. Сакович та К. Транквіліон-Ставровецький. Так, Оріховський, хоча й віддавав данину традиційним твердженням на зразок тих, що всі помисли людини у земному житті мають бути спрямовані на сходження до Бога,

на досягнення “богомисленності” й “найвищого благословенства”, та в цілому він був переконаним у самодостатності людини, стверджував, що від неї самої залежить, чи стане вона гідною високого призначення, чи перетвориться на “огидну й нікчемну тварину” [12, 39 – 43]. У творах К. Саковича, зокрема в його “Арістотелівських проблемах” та “Трактаті про душу”, виразно присутній природничонауковий підхід до вивчення людини та її діяльності. Ренесансні тенденції у розумінні людини властиві й творчості К. Транквіліона-Ставровецького.

Всі ці зміни відображаються і в українській ренесансній іконі. Іконні лики позбавляються елементів абстрактності, наділяються характерною зовнішністю й рисами глибокого психологізму. Святість перестає трактуватись як щось позаземне, вона є реальною, наявною у звичайному світі людей. Небесний світ ніби стає ближчим до людини.

В іконах кінця XV – XVI століть значно збільшується роль пейзажу, на фоні якого розгортаються біблійні події. Філософський інтерес до вивчення природи в іконі виливається в збільшення реалістичності елементів флори присутніх на полотні. Пейзаж ікони все більше починає нагадувати саме природу України. З’являються ікони з лінійною перспективою.

У ренесансних іконах значну роль відіграє орнамент. Поряд з орнаментациєю тла до композиції ікон вводяться додаткові декоративні мотиви. Орнамент починає застосовуватись як елемент декору одягу святих [14, 44 – 50].

В українській іконі періоду Ренесансу продовжується орієнтація малярів на український типаж обличчя. Частішають випадки, коли другорядні персонажі на іконах зображуються з місцевими рисами обличчя та вдягнені в національний одяг. Наприклад, ікона “Розп’яття” з села Вочве Львівської області (кінець XVI століття), що містить у собі майже всі ренесансні художні елементи. Особливо звернемо увагу на фігуру стражника, що тримає у руках спис, яким вбито Ісуса Христа. Його вбрання зовсім не схоже на одяг римського легіонера, натомість воно сильно нагадує одяг у якому ходили в той час на Західній Україні та й типом обличчя він більше схожий на мешканця Заходу України. Саме обличчя Ісуса на іконах кінця XVI – початку XVII століть стає все більш “українізованим”.

Проте водночас нової сили набирають контакти з таким осередком ортодоксального православ'я, як Афон. Змішуючись з новітніми ренесансними течіями сакральне мистецтво Афону отримує новий художній поштовх в українському іконописі. Одним з найбільш розповсюджених сюжетів вже у XVII столітті стає “Недріманне око”, де Христос зображується немовлям, що лежить на знаряддях своїх страстей. Символічна композиція, яку ми вперше зустрічаємо в церкві Спаса на Берестові, що мала нагадувати про викупну жертву Христа і виникла в пізньовізантійський період, набуває подальшого розвитку саме в українському мистецтві [1, 130-138]. Розвиток цього сюжету в українській іконографії протікає вже в межах ренесансної мистецько-естетичної традиції.

Безпосереднім представником афонської духовно-естетичної традиції в українській філософії є Іван Вишенський. Свою “Книжку” І. Вишенський послав на Україну з Афону не раніше 1599 року і не пізніше 1601 року. Апологія чернечої аскези у Вишенського набуває свого найвищого розвитку. Той чернець, якого він апологізує, – це не людина з живого світу. Творчість письменника наповнюють символи аскези. В найрадикальнішій формі це виражається в цитуванні апостола Павла: “І сталася мені та заповідь: що для життя – на смерть!”. Елементи спокути та каєття в його літературній спадщині виділяються досить яскраво, даючи можливість для їх подальшого сприйняття.

В інтерпритації образу Вишенський пише цілком у контексті творів Отців церкви. “Адже Христос дав тим, котрі хочуть перемагати світ, тільки образ, показав, і навчив, і сам собою з'явив...”.

Рай для Вишенського, вихід у вічне життя – це і є досягнення людством омріяного ідеалу золотого тисячолітнього царства; те царство можна буде здобути, коли кожна істота поставить перед собою завдання морального вдосконалення, коли вона зможе скласти церкву. “Церква – є земне небо, образ і подіб'я горньому небесному небу” [16, 200 – 212].

Ренесансні мотиви є неприйнятними для Івана Вишенського, він негативно ставиться до всіх новітніх течій як у духовному, так і в естетичному аспектах. Естетика Вишенського – це естетика крайніх форм аскетизму. Незважаючи на вагомий вплив Ренесан-

су, подібні тенденції були досить сильними і в українському сакральному живописі кінця XVI століття. Особливо яскраво вони проявляються в такому шедевр українського іконописного мистецтва, як “Розп’яття з пристоячими” з Турківщини (кінець XVI століття). Майстерно зображено тіло Христа з анатомічним підкресленням форм, особливо торсу; його силует чітко виступає на великому, масивному хресті. У зображенні фігури Христа спостерігаються яскраво виражені аскетичні мотиви [5, 9].

Отже, дослідивши витоки символізму української ренесансної ікони та його аналоги в інших іконографічних традиціях, можна стверджувати, що зміни, які відбувалися в тогочасній українській іконографії, не є чимось неприродним чи неправильним. Зміна епох зумовила зміни в естетично-світоглядній традиції, що, своєю чергою, спричинило зміну в художньому образі ікони. Ренесансна ікона набуває більшої інтимності та близькості не тільки на художньо-естетичному, а й на духовно-символічному рівнях, та зв’язок з архаїчною іконографічною традицією продовжує зберігатись у багатьох аспектах, у тому числі й у символізмі.

Зміни, що виникли в українській іконі XVI століття, особливо в сенсі художнього трактування образу, не завжди сприймалися позитивно. Вже деякі сучасники (Іван Вишенський, Ісаїя Копинський) сприймали новітні течії як відхід від іконографічного канону і, по суті, втрату іконою свого сакрального змісту. Їхню позицію підтримувала та розвивала велика кількість богословів та науковців. Зовнішні стилістичні зміни напряму пов’язуються ними зі змінами внутрішніми і носять нібито негативний характер. Тобто, тут розглядається зміна однієї складової ікони без аналізу змін інших складових. На основі розгляду зміни художнього стилю робиться висновок про втрату іконою свого первинного значення, своєї духовної наповненості.

Хибність такого підходу проявляється вже при розгляді понять, що лягли в основу класичної візантійської іконографії – це поняття символу та образу. Українська ікона XVI століття якраз і є спробою спростити іконний образ, зробити його ближчим та доступнішим для віруючих, при цьому майже не втрачаючи його богословського змісту. Саме в іконі XV-XVI століть впевнено починають проявлятися глибоко особливі, самобут-

ні, національні риси. Саме кінець XV – початок XVI століття є періодом формування власне української національної та релігійної ідентичності.

ЛІТЕРАТУРА:

1. Адамович О. В. Стилістика ікон “Недрімане око” на матеріалах колекції Національного Києво-Печерського історико-культурного заповідника // Збірник наукових праць “Образ Христа в українській культурі”. – 2-ге видання. – К.: Академія, 2003.

2. Бондаревська І. А. Парадоксальність естетичного в українській культурі XVII – XVIII століть. – К.: Либідь, 2005.

3. Бычков В. В. По поводу двухтысячелетия христианской культуры. Эстетический ракурс. – Полигнозис. – № 3. – М., 1999.

4. Еремін І. П. Літературне насліддя Кирила Туровського // Труды отдела древнерусской литературы. – Т. 11. – Л.: Наука, 1955.

5. Каталог виставки українських ікон та артефактів XI – XVIII століть із приватної збірки Ігоря та Оксани Гринівих. – К., 2007.

6. Лосев А. Ф. Эстетика Возрождения. – М.: Мысль, 1982.

7. Нічик В. М. Реформаційні й гуманістичні ідеї в братських школах // Нічик В. М., Литвинов В. Д., Стратій Я. М. Гуманістичні і реформаційні ідеї на Україні (XVI – початок XVII ст.). – К., 1990.

8. Пам’ятки братських шкіл на Україні (кінець XVI – поч. XVIII ст.): Тексти і дослідження. – К., 1988.

9. Преподобный Иоанн Дамаскин. Три защитительных слова против порицающих святы иконы или изображения. – Свято-Троїцька Сергієва лавра, 1993. – (Репринт изд. 1893 г.).

10. Протоиерей Сергей Булгаков. Православие. Очерки учения православной церкви. – К.: Либідь, 1991.

11. Псковская икона XIII – XVII веков. – Ленинград: Аврора, 1990.

12. Сас П. М. Проблема людини в творчості українського письменника XVI століття Станіслава Оріховського // Україна і Польща в період феодалізму. – К., 1994.

13. Сковорода Г. Повне зібрання творів: У 2-х томах. – Т. 1. – К., 1973.

14. Степовик Д. В. Історія української ікони X – XX століть. – К.: Либідь, 2004.

15. Успенский Л. А. Богословие иконы Православной Церкви. – М.: Издательство братства во имя святого князя Александра Невского, 1997.

16. Шевчук В. О. Муза Роксоланська. Українська література XI – XIII століть. – Книга перша. – К.: Либідь, 2004.

17. L’art Byzantine dans les musees de L’Union Sovietique. – Leningrad: Aurora, 1977.

УДК 161.201.3:21

Лілія Білоконенко

КОНЦЕПТУАЛІЗАЦІЯ РЕЛІГІЙНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ У СУЧАСНИХ ІКОНАХ МОДЕРНОГО СТИЛЮ

У статті розглядається феномен релігійної ідентичності, його спрямування та визначення. Аналізується концептуалізація релігійної ідентичності у сучасних іконах, досліджується можливість існування їх як основи, на якій тлумачиться релігійна ідентичність.

Ключові слова: релігійна ідентичність, ікона, модерний.

Bilokonenko L. The Conceptualization of religious identity in contemporary icons of modern style.

The article deals with the phenomenon of religious identity, his focus and determination. We analyze the conceptualization of religious identity in modern icons, investigated the possibility of them as the basis on which interpreted religious identity.

Key words: religious identity, icon, modern.

Билоконенко Л. Концептуализация религиозной идентичности в современных иконах современного стиля.

В статье рассматривается феномен религиозной идентичности, его направления и определения. Анализируется концептуализация религиозной идентичности в современных иконах, исследуется возможность существования их в качестве основы, на которой толкуется религиозная идентичность.

Ключевые слова: религиозная идентичность, икона, современный.

Релігійна ідентичність сьогодні розглядається в контексті інших різновидів ідентичності, як от: політичної, національної, етнічної. Дослідники феномена часто не дотримуються курсу, спрямованого на виокремлення чіткого концепту релігійної ідентичності. Якщо його розглядати на прикладі конкретики у сфері релігії, то простіше буде вирішити поставлену нами проблему.

Дослідник із Державного університету інформатики і штуч-

ного інтелекту (м. Донецьк) І. В. Папаяні пише, що “ми намагаємось розглядати її як “чистий феномен”, не зводячи релігійну ідентичність до конкретних конфесійних визначень” [3, с. 86]. Тому він і звертається до спроб теоретичного обґрунтування такого явища Е. Сміта.

Британський дослідник феноменів нації на націоналізму у праці “Національна ідентичність” розглядає сукупність соціальних ідентичностей, зокрема: родову, статеву, просторову, соціально класову, етнічну та релігійну як найбільш стійку. Але у другому розділі вищезазначеного дослідження Е. Сміт постулює, що “релігія може зберігати чуття спільної етнічної належності мов у лялечці принаймні якийсь час, як, приміром, у випадку з грецьким православ'ям у самоврядних православних грецьких громадах Османської імперії. Та якщо нові рухи та течії не пробудять дух у межах релігійної системи, консерватизм, притаманний їй, може вбити етнос або ж сама вона може обернутись на шкаралупу ослабленої ідентичності” [4, с. 44]. Тобто, релігійна ідентичність, яка не відповідає критеріям соціального класу, спирається на об'єднання культури та її елементів, може не бути сталою, якщо об'єднана громада вірних не визнає символічний код (певну систему вартостей) [3, с. 86].

Тут уже простежується системний характер релігійної ідентичності, але нами ще не було дано конкретної дефініції щодо розуміння терміна.

Релігійна ідентичність – це сукупність установок, уявлень щодо власного самоусвідомлення індивіда та самоасоціювання його у царині релігії.

Вивчаючи концептуалізацію релігійної ідентичності потрібно розглянути релігійну культуру як першооснову, на якій ґрунтується ідентичність, звідки черпає значення.

Вивчення релігійної культури передбачає не тільки аналіз її ходу в історії, розгляд окремих її феноменів дослідження на основі символічних культурних кодів, смислових опозицій і категорій. Крім того, релігійна культура ґрунтовно аналізується через призму ідентичності.

З цього погляду найлогічніше “доторкнутися” до одного з феноменів релігійної культури – ікони, а саме – сучасної модерної ікони як особливого виду релігійного живопису.

Ікона – один із найбагатших скарбів символіки, успадкованої від християнства, найголовніша форма літургійного мистецтва східно-християнської традиції. Ікона самою своєю живою присутністю і своєю формою, змістом та стилем свідчить про перевтілення людського життя, коли до нього доторкається Божа ласка [6, с. 109].

Це особливий вид самовираження церкви, тобто спосіб її ідентифікації з суспільством, яке її оточує. Шлях такого вираження відкриває нам майбутнє переродження світу, нові властивості матерії і не є монологічним. До такої бесіди приєднується людина, що через ікону ідентифікує себе з релігією (у цьому випадку з православ'ям), адже вважає її таємницею, яку можна пізнати у молитві і духовному спогляданні.

Усе відбувається так, якщо ми оточені традицією та канонем. А як бути сучаснику, його свідомості? Шукати концепт релігійної ідентичності у сучасних іконах, що відповідають епосі, чи відмовитись від модерного спрямування сакрального?

Щоб відповісти на запитання, доведеться розглянути генезу змін ікон як мистецького та релігійного феномена.

Розвиток сучасного технологічного життя спричинив активні пошуки формули новотворення, духовним ядром якої стали традиції, чи, хоча б, меншою мірою, елементи традиції. Світовий контекст вимагає від сучасних митців поглибленої та нестандартної уваги до “наявного буття”. Сьогодні знаходить в історії вітчизняної та світової культури такі життєві дороговкази, які спроможні дати насагу та поштовх до пошуку інновацій. Сконцентрованим узагальненням цієї здатності сакрального мистецтва сьогодні є ікона, в концепції якої закладена ідея модернізації суспільних процесів, церкви, культуризації особистості, поштовх до вивчення нових, більш нетрадиційних форм буденного.

На території сучасної України, починаючи з XI століття, була поширена іконописна система Київської Русі, яка витоками збігалась із візантійськими зразками. Першими вчителями іконопису на нашій території були греки, та неофіти виявилися здібними учнями і мало чим поступались своїм учителям. Літописи донесли до наших часів ім'я найталановитішого із київських художників-іконописців – Алімпія [1; 77-79].

З часом давньоруський іконопис усе більше різниться від візантійського, а самі ікони все активніше входять у життя і побут людей, чи то князя, воєводи чи ремісника. Його відрізняли нові стилістичні риси, своєрідні підходи у трактуванні традиційних сюжетів. Сила колориту стала вищою, композиційність завершеною. Притаманною такій “новій” іконі стала і декоративна різьба на місцях німбів.

Це і було першим кроком-відходом від традиції з метою пристосування до тодішнього життя.

Таким чином, інтенсивно, починаючи з ХХ ст., людина звертається до Іншого зовнішнього вираження сакральної сутності мистецького твору, яка, своєю чергою, не змінюється. Часто сутність такої модерної (примітивної) ікони тлумачиться як засіб зовнішнього прояву несприятливих матеріалістичних та раціоналістичних тенденцій періоду, які “стирають” національні обриси культурних явищ і надають їм утилітарного значення.

Навпаки, виставки модерних ікон, їх присутність у храмах дають можливість за допомогою накопичених знань по-новому поставити питання про прочитання іконічного тексту, що здатен бути еманациєю Божественного на землі.

Чинником цього пошуку стало сакральне мистецтво сучасності.

Традиційна ікона, переважно візантійського зразка, – це обов’язково філософсько-релігійний вимір, бо вона – сходження божественного світла на землю, вона – втілення духу у матерію, але ж новий час “народжує” нові ікони, відповідно і сюжети. Вони з’являються, бо життя не стоїть на місці. Ми не можемо жити у ХХІ столітті, а орієнтуватись на XV ст. До чину святих долучаються все нові і нові персонажі, наприклад, новомученики, і кожному із них потрібно створити образ – ікону, перед яким можна буде молитися.

Сьогодні існує ікона, що має назву “Чорнобильська”. На іконі замість звичайних зірок на мафорії Божої Матері намальовані значки радіації – сто процентний модернізм в іконі. Ще одним, майже тотожним нововведенням, є значки радіації на рамі до ікони “Чорнобильський Спас”. Таких речей у культурі сакрального можна зустріти безліч. Відхід від канону, але не остаточний вихід за його межі, дає можливість іконописцям

донести до людей Слово Боже сучаснішою та доступнішою мовою. У такому напрямку працюють Тетяна Думан, Іванка Крип'якевич-Димид, Левко Скоп, Сергій Пом'ян та ін.

Сучасне образотворче мистецтво відмінне від словесного і за мірою подібності, і за способом відображення істини. Зображення роблять словесний текст більш наочним і зрозумілим, а це сприяє полегшенню процесу ідентифікації себе з релігією, адже слова часто породжують суперечки і непорозуміння, а при спогляданні зображених предметів ніяких сумнівів і підозр не виникає. Контрастність живописного образу іноді переконалівіша від будь-яких слів [6, с. 111].

Сучасник може ідентифікувати себе з релігією опосередковуючись модерними іконами. Людина завжди ідентифікує світ щодо себе у різних його проявах. Пошук ідентичностей відбувається у різних сферах людського життя.

Зіткнувшись з невідомим і незрозумілим об'єктом чи феноменом, людина розтлумачує, що є перед нею, і намагається розпізнати це через порівняння. Ми можемо приписати цьому об'єкту чи феномену рису уже відомого нам схожого предмета чи взагалі відмовитись від його ідентифікації, вважаючи що достатньо знати його назву чи ім'я.

Л. А. Софронова, автор наукової статті “Про проблеми ідентичності”, пише, що “людина зайнята пошуками ідентичностей: соціальної, національної, психологічної, конфесійної. Одна із них може проявлятися, інша – виходити на перший план і ставати домінуючою у комплексі варіантів ідентичностей. Ці варіанти здатні співіснувати, оскільки визначають людину з різних сторін” [5, с. 9].

У цьому ж дослідженні ми дійшли до обґрунтованого висновку: входячи у нові контексти життя, людина обов'язково проходить кризи ідентичності. Людина не постійна. У певний період ми можемо бути задоволені тією ідентичністю, яку досягли, потім розпочинаємо шукати іншу, не один раз намагаємось визначитись по-новому, примкнути до нової групи ідентифікації. Саме тому ідентичність, в тому числі релігійну, слід розуміти як процес. Концепт релігійної ідентичності теж змінюється, у нашому випадку від традиційного до модерного.

Мислителі XVIII ст. намагались аналізувати й осмислити різ-

номанітні людські потреби. В минулому столітті цю тему зачепив Артур Шопенгауер, а в нашому – Еріх Фромм. У своїй праці “Мати чи бути” американський філософ спробував типологізувати людські потреби. Першою він називає потребу в спілкуванні. Людина невіддільна від іншої людини, так само вона невіддільна від Бога, для когось Бога у вигляді Космосу, Абсолютного Розуму, Формули... Ми залежні від спілкування як з людьми, так і з Всевишнім. Таким чином визначаємо, хто ми, знаємо, чого хочемо, ідентифікуємо себе зі світом і соціально, і релігійно.

Друга потреба, описана Фроммом, – це потреба творчості. Тварині властиве пасивне пристосування, люди прагнуть перетворювати світ. Творчий акт – це завжди визволення та подолання. У ньому є переживання сили. Творчість немислима без свободи, а особливо релігійна. Лише вільна людина може творити [2]. Найкраще сутність акту творіння розкриває сакральне мистецтво. Вона взагалі є сферою, яка перетворює життя, орієнтує його у русло духовності.

Концептуалізація релігійної ідентичності у іконах модерного стилю – один із феноменів сучасної культури, адже здатен допомогти людині увійти в сферу релігії через споглядання сакрального, ідентифікувати себе з відповідною групою, вийти на перший план такої групи у випадку повноцінного самототожнення з релігією.

ЛІТЕРАТУРА:

1. Лепакін В. В. Ікона та іконічність / Лепакін В. В.; [пер. з рос. Тимо Т.]. – Львів: Свічадо, 2001, – 288 с.
2. Мадей Н. М. Курс лекцій “Проблема культурної ідентичності”: [електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.franko.lviv.ua/faculty/Phil/Kaf_kult/Publications/kult_identyty_madey.pdf.
3. Папаяні І. В. Проблема концептуалізації релігійної ідентичності // Наука. Релігія. Суспільство. – 2009. – № 1. – С. 85.
4. Сміт Е. Національна ідентичність. – К.: Основи, 1994. – С. 28-51.
5. Софронова Л. А. О проблемах идентичности. Культура сквозь призму идентичности. – М.: Индрик, 2006. – С. 8-24.
6. Степовик В. Д. Сучасна українська ікона: з іконотворчості Христини Довхат / Д. Степовик. – К.: Мистецтво, 2005. – 303 с.

УДК 1:159

Ярина Галяра

ДУАЛЬНІСТЬ РЕЛІГІЙНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ

З'ясовано, що невід'ємним атрибутом релігійного феномена виступає ідентичність. Проаналізовано поняття релігійної ідентичності, в основі якої лежить конфігурація “Інший” – “Бог”.

Ключові слова: релігійна ідентичність, “Інший”, Бог, самотність.

Galyara Y. The duality of religious identity.

It is found out that obligatory attribute of the religious phenomenon is identity. It is analyzed the term of religious identity, in the basis of which configuration “Another one” – “God” lies.

Key words: religious identity, Another one, God.

Галяра Я. Дуальность религиозной идентичности.

Установлено, что неотъемлемой частью религиозного феномена есть идентичность. Проанализировано понятие религиозной идентичности, в основании которого лежит конфигурация “Другой” – “Бог”.

Ключевые слова: религиозная идентичность, “Другой”, Бог, самость.

Духовність, релігійність, ментальність – феномени, які пов'язані з окремим суспільством і кожним його представником. Але своєрідна комбінація тих чи інших духовно-релігійних проявів національного менталітету є специфічним уособленням знаної історії становлення і еволюції цього етносу, а отже, підтвердженням національної самотності і фактичним доказом місця і ролі окремої нації в історії людської цивілізації.

В основі релігійної ідентичності лежить особлива специфічна конфігурація “Іншого”. Протягом усієї історії людства вагомим “Іншим” виступає трансцендентний, сакральний абсолют. Особливою символічною конфігурацією “Іншого”, що формує релігійну ідентичність, виступає – поняття “Бог”. Ідея

Бога виникає як комунікативна система, що задає трансцендентальний і суспільний вектори розвитку релігійної ідентичності. Комунікативна значимість останньої дозволяє пов'язати разом різні природні, суспільні, явища й людину, яка, відчуваючи себе божественним творінням, однозначно поєднується з іншими його творіннями і водночас намагається розчленувати нав'язану їй єдність, виокремлюючи себе як головну в системі творінь. Отже, ідея Бога, як "Іншого", актуалізує глибинні особливості ставлення особи: до самої себе, до інших людей, природи, світобудови тощо. Відтворення й відображення вищеназваних особливостей актуалізує розгортання релігійної ідентичності у двох напрямках: *трансцендентному* (вертикальний зріз релігійної ідентичності, комунікативною особливістю є відносини "Я"–"Бог" на рівні індивідуальному та "Ми"–"Бог" на рівні груповому), *суспільному* (горизонтальний зріз релігійної ідентичності задається комунікативним аспектом "Я" і "Ми", як представники однієї релігійної конфесії, та "Вони", як представники іншої). Трансцендентний напрям розгортання релігійної ідентичності є менш конфліктогенним, ніж суспільний. Адже перший формує взаємини між символічним конструйованим "Іншим" та особою або групою на рівні співвіднесеності (тожсамості). Другий, навпаки, акцентує увагу на суспільному протиставленні. Цікавим прикладом є стосунки між християнами і мусульманами в сучасному світі. В основному непорозуміння виникають на рівні суспільного сприйняття тих чи інших моделей розвитку, сприйняття ритуалів, норм і приписів. Однак на рівні відносин до єдиного абсолюту як християни, так і мусульмани виявляють специфічне "аврамічне" порозуміння й толерантність.

Отже, виходячи з вищенаведеного матеріалу, можна зробити низку узагальнюючих зауважень. По-перше, релігійний чинник у сучасному суспільному бутті займає вагоме місце, виступаючи як вагоме "Інше", що визначає становище індивіда й групи в багатьох дискурсах. По-друге, невід'ємним атрибутом релігійного феномена виступає ідентичність, яка вписує віросповідну систему в загальну суспільну цілісність, виявляючи місце тієї чи іншої релігії в системі конфесійного поля. По-третє,

поєднання ідентичності й релігії актуалізує появу нового суспільного явища – релігійної ідентичності.

Релігійний феномен й сфера його розгортання мають свої специфічні особливості, на основі цього є всі підстави стверджувати, що релігійна ідентичність також відрізняється від інших різновидів родового поняття ідентичності. Відмінності полягають у тому, що релігійна ідентичність дуальна за своєю природою. Вона містить у собі як природно-біологічні, так і соціальні основи. Цей момент зумовлює сакральну постійність індивіда й групи щодо релігійного феномена. Кожний з видів ідентичностей має свій зміст, який зумовлюється символічною конфігурацією “Іншого” як основи ідентичності. Крім соціальних чинників, пов’язаних із процесом виробництва, релігійну ідентичність детермінують ще й психологічні фактори, засновані на ставленні особи й групи до “Іншого”. На основі проаналізованого матеріалу можна стверджувати, що буття Бога як “Іншого” й ідентичність особи або групи актуалізуються зумовленими взаємовпливами. Пріоритетними перспективами досліджень у цьому напрямі є вивчення феномена релігійної ідентичності в країнах з багатовекторною релігійною політикою.

**ІДЕНТИЧНІСТЬ ЧУЖОГО
І “ЧУЖІ” ІДЕНТИЧНОСТІ
В ЄВРОПІ**

УДК 159.923.2 + 314.743

Ольга Біляковська

ЕМІГРАЦІЯ ЯК ВАГОМИЙ ЧИННИК ВПЛИВУ НА ФОРМУВАННЯ ІДЕНТИЧНОСТІ МОЛОДОГО УКРАЇНЦЯ

У статті досліджується поняття особистої ідентичності молодого людини, а саме впливу міграції (посередньої чи безпосередньої) на розвиток особистості та процес становлення і самоутвердження індивідуума. Грунтуючись на українських реаліях (масова трудова міграція, діти залишені без батьківської опіки і т. ін.) розглядається, як такий стан речей впливає на психічний стан дитини, на її відчуття особистої та національної (культурної) ідентичності.

Ключові слова: особиста ідентичність, національна ідентичність, трудова міграція.

Bilyakovska O. Emigration as important factor of influence on the formation of young Ukrainian individual's identity.

The main subject of the article is the notion of personal identity of young individual, namely the impact of migration (direct and indirect) on the development of personality and process of self-affirmation and achievement of personhood. Proceeding from Ukrainian realities (massive job migration, children without parents care etc.), the author tries to show the impact of that course of things on child's psychical condition, its sense of personal and national (cultural) identity.

Key words: personal identity, national identity, job migration.

Биляковская О. Эмиграция как весомый фактор влияния на формирование идентичности молодого украинца.

В статье исследуется понятие личностной идентичности молодого человека, а именно влияния миграции (посредственной или непосредственной) на развитие личности и процесс самоутверждения индивидуума. Обращая внимание на украинскую реальность (массовая трудовая эмиграция, оставление без заботы родителей дети и др.) рассматривается какое влияние имеет эта ситуация на психическое состояние ребенка, на его чувство личностной

и национальной (культурной) идентичности.

Ключевые слова: *личностная идентичность, национальная идентичность, трудовая миграция.*

Живемо у часі, коли кордони стають щораз непомітнішими і світ поглинає глобалізація. З одного боку, як стверджує Р. Скшипняк [10, 78], такий стан речей має позитивне значення, адже відкриває нам нові можливості, зокрема доступ до новітніх технологій, світової культури, якіснішої освіти, ринків праці. З іншого боку, несе в собі велику загрозу для формування і утримування у майбутніх поколіннях національної чи культурної ідентичності. Найбільш вразливою групою є молодь, а особливо молодь чи діти, яких торкнуло явище еміграції. Часто на цю проблему не звертають уваги, тому тут хочемо представити те, який вплив може мати еміграція на формування особистої та національної ідентичності молодого українця.

Варто підкреслити, що це питання є дуже важливим і актуальним, оскільки явище еміграції в Україні є досить поширеним. З 5-7 мільйонами емігрантів Україна знаходиться на четвертій позиції у міжнародній класифікації щодо рівня еміграції. Загалом, це близько 400-700 тис. заробітчан, які виїжджають з України щороку, більшість з яких прагне отримання постійної грошової винагороди за свою працю. Значна їх частина працює у Польщі, Італії, Іспанії, Португалії, Великобританії, Франції, Німеччині, Туреччині і Греції. Виїжджаючи з України, 66-74% цих трудових емігрантів мають намір повернутись та згодом змінюють свою думку. Лише 27-37% українських емігрантів повертаються з країн ЄС, щоб відновити життя в Україні. За кордоном спосіб мислення та почуття емігранта швидко пристосовуються до нового способу життя, набутий там досвід у певний спосіб трансформує внутрішню особистість емігранта [3, 18].

Сьогодні явище міграції, яка поширюється надзвичайно швидко, є важким пережиттям як для окремого індивідуума, так і для цілої його родини. Майже кожна українська родина стає “жертвою” трудової міграції, частою причиною якої є бажання задовільнити свої життєві потреби, чого не можна зробити в актуальній життєвій ситуації. Це в основному економічні потреби, надія на краще життя для своїх дітей.

Хочемо звернути увагу на молоде покоління українців, які мають зв’язок з міграцією (діти мігрантів, які залишилися в Україні; діти, які виїхали за кордон разом із батьками), і вказати на те, який вплив може мати еміграція на формування особистої та національної ідентичності дитини та молодої людини.

Перш за все варто визначити, що розуміємо під поняттям “ідентичності”. Отже, ідентичність є багатовимірним, динамічним і багатозначним поняттям. До педагогічних наук поняття “ідентичність” ввів Е. Еріксон, з лат. “ідентичність” означає “той самий”, вказує на схожість [7, 59]. Ідентичність не є явищем, яке можна описати, беручи до уваги її склад і прояви. Виокремлення елементів ідентичності і представлення способу їх функціонування не було б ефективним, оскільки б не віддзеркалювало всієї структури поняття, а також не брало б до уваги багато важливих властивостей ідентичності, а саме: її динамічний і діалогічний характер. Важко сьогодні говорити про ідентичність гомогенічну і незмінну [5, 32].

У житті людини важливу роль відіграють зовнішні та внутрішні чинники. До внутрішніх чинників Фром [5] зараховує потреби, які мають об’єктивний характер і повстають внаслідок рефлексії над екзистенцією людини. Виростаючи зі світу природи, людина набула таких унікальних властивостей, як свідомість рефлексії, розум та уяву. Хоча, з одного боку, вони сприяють розвитку культури, але з іншого – є причиною екзистенційних проблем, почуття безпорадності та самотності. Потреби є наслідком культурної еволюції людини, а їх функція – це заповнення порожнечі, яка виникає через відокремлення від природи. Служать вони відновленню відчуття зв’язку зі світом, яке дає відчуття безпеки. Серед цих потреб важливе місце займає потреба ідентичності. Саме вона мотивує людей до виявлення власної неповторності, насамперед через прийняття власних рішень. Якщо за допомогою своїх індивідуальних творчих зусиль людина не є спроможна досягнути це, то окреслює свою ідентичність через належність до якоїсь особи чи групи – відчуття ідентичності можна набуди завдяки перебуванню з кимось чи належністю до чогось [8, 87]. Вирізняємо суспільну ідентичність, культурну ідентичність та національну ідентичність, які безпосередньо стосуються певної сукупності людей.

Свідомість такої ідентичності є результатом контакту з іншою групою, способом окреслення себе самого через приналежність до різних суспільних груп [7, 59].

Отже, завдяки перебуванню і розвитку у певному середовищі, особа поступово набирає відчуття власної ідентичності, а також особиста ідентичність індивідуума сприяє підтримуванню і розвитку національної та культурної ідентичності. Оскільки ці два виміри (особиста та національна ідентичність) є досить тісно пов'язані, не можемо розглядати їх як щось кардинально відмінне і незалежне одне від одного. Особа для нормального розвитку потребує відповідної атмосфери тепла і безпеки, яку, перш за все, створюють батьки, тому їхня активна присутність у часі формування особистості є дуже важливою.

У випадку, коли хтось один або ж обоє батьків виїжджають за кордон, при цьому залишаючи дітей на Батьківщині, змінюються ролі батька, матері та дітей, втрачаються певні родинні цінності, серед них і віра, та й самі взаємини у родині теж стають іншими. Виїжджаючи за кордон, батьки, як правило, залишають своїх неповнолітніх дітей під опікою когось із близьких родичів (дідуся, бабусі та ін.). Для дитини вже сам факт відсутності найрідніших людей (батька чи матері) є важким емоційним пережиттям, а додатковим ударом є необхідність звикати до життя в чужій сім'ї. Така дитина не лише почуввається покинутою, але й загубленою у новому середовищі, в якому дуже часто їй є важко віднайти себе.

Позбавлені контакту з обома чи з кимось із батьків, діти почувваються сиротами. Вони дуже боляче переживають розлуку з батьками, сумують, чекають хоча б на найменшу звісточку від них. На жаль, більшість заробітчан залишають своїх дітей без батьківської любові та опіки саме у період, коли вони їм найбільш потрібні, у період формування їхньої особистості, цінностей, погляду на себе та на світ. Тривала відсутність батьків дуже часто стає джерелом серйозних емоційних, адаптаційних, соціальних та інших проблем.

У родині виникає більше конфліктів, а її члени постійно перебувають у стресі. Наприклад, коли мати виїжджає за кордон для утримання сім'ї, вона бере на себе роль батька, який, своєю чергою, стає матір'ю (відбувається зміна ролей). А діти в цей

час залишаються емоційно і духовно загубленими. Крім того, мати швидше за все буде сприйматися ними як джерело матеріального забезпечення, а батько стане “холостяком”. У такій ситуації підвалини родини починають розхитуватися [3, 47].

На жаль, цей приклад наочно ілюструє ситуацію з українською міграцією до Італії, 80% якої становлять жінки. Довга відсутність батьків (як фізична, так і емоційна) призводять до соціальної ізоляції дітей, стану невизначеності й розлуки між членами родини і погіршення взаємин між ними. Життя без матері може викликати у дітей відчуття самотності, беззахисності, надмірної чутливості та підвищеного відчуття втрати. Оскільки родинне середовище є чи не найважливішим для психічного розвитку особи [4, 5], такі діти часто потрапляють у стан емоційної депривації, який є результатом браку істинного утвердження та емоційної стійкості у житті людини. Найбільш характерними ознаками цього стану є:

1. Ненормальні емоційні зв'язки з іншими людьми, недостатньо розвинуте емоційне життя.

2. Сильне відчуття невпевненості та ненадійності.

3. Гострі відчуття власної неповноцінності [3, 52-54].

Для того, щоб почуватися у безпеці, кожна людина має внутрішньо самоутвердитися. Діти, позбавлені батьківської опіки, є дещо обмежені в нормальному розвитку, і цей факт є перешкодою на шляху до їхньої особистісної ідентичності, а отже, перешкодою до адекватного функціонування у середовищі і до ідентичності національної чи культурної.

Наступною групою є діти, які виїжджають за кордон разом із своїми батьками. У зв'язку з болючим пережиттям пристосування до нового середовища, дитина починає відчувати і мислити по-іншому. Загалом, ознаки таких змін неважко розпізнати, тож можна цілком своєчасно і належним чином на них відреагувати. У багатьох ситуаціях дитина переживає емоції, співмірні із відчуттям важкої втрати, хоча насправді ніхто не помер. “Вона переживає, якщо можна так сказати, певну психологічну смерть. Дитина відчуває, що вона – вже не вона, що спосіб її життя вже не той, який був колись, причому її розуміння власної родини теж зазнало поважних і безповоротних змін” [3, 61].

З іншого боку, діти більше прагнуть до підвищення свого культурного рівня, аніж дорослі. Дитячі “свіжі”, гнучкі розуми набагато швидше засвоюють мову та звичаї, залишаючи батьків далеко позаду у цьому процесі, а їхня висока природна тенденція до асиміляції сприяє швидшій адаптації до нового середовища і до творення із ним гармонійних взаємин. Діти мають велике прагнення бути активно задіяними на суспільному рівні, при цьому вони не мають ніякого “дорослого багажу”, упереджень чи інших думок, які б їх стримували в реалізації цього їхнього прагнення. Часто, зважаючи на краще засвоєння мови та місцевих звичаїв, дитина займає позицію перекладача та культурного посередника для своїх батька чи матері. Віднині майже у всіх ситуаціях дитина може опинитися на вищій позиції, аніж її батьки, оскільки саме вона представляє інтереси сім’ї перед соціальними працівниками, лікарями, шкільним персоналом тощо. Така ситуація створює добрий ґрунт для розвитку достатньо динамічних нездорових сімейних взаємовідносин, посеред яких легко може бути підірваний батьківський авторитет.

Батьківські культурні, суспільні і родинні сподівання щодо теперішнього і майбутнього їхніх дітей можуть дуже сильно відрізнятись від дитячих природних тенденцій у бажанні ефективно функціонувати у новому суспільстві і користуватися визнанням ровесників. Часто, бажаючи ввійти в нове суспільство, діти намагаються бути більш асертивними, більш незалежними, більш компетентними, більш вільними, більш стильними, тощо. Діти навіть можуть хотіти цілковито забути, звідки вони походять, – це їхній шлях адаптації до нового середовища.

Зрозуміло, що кожен мігрант шукає і прагне знайти власну ідентичність, і найбільш складним процесом такого пошуку буває саме у дітей. Процес імміграції додає до й так складного процесу формування власної ідентичності та самоусвідомлення нових труднощів та викликів [3, 65]. Дитина постійно живе у двох світах, одним з яких є її сім’я, яка дотримується одних правил та звичаїв, а другим – нове середовище і культура країни актуального проживання. Перебуваючи у двох світах, вона не розуміє, який із цих двох світів є для неї рідніший. Тому їй важко відповісти, ким саме вона є з етнічного погляду. Крім цієї непевності

і невизначеності, дитина відчуває брак ідеалу, авторитету, який би пояснив їй, як вона повинна інтегруватися у ці обидві культури, та що її самотність повинна охоплювати ці обидва світи. “Та поки це сприйняття не проникне у її почуття і стане зрозумілим для її розуму, вона і надалі буде мати певну незручність і сумніви щодо етнічного аспекту своєї ідентичності” [3, 67].

З вищесказаного можемо дійти висновку, що явище еміграції має неабиякий вплив на гармонійний розвиток особистості дитини та на її майбутнє, на її адекватне сприйняття зовнішнього світу, контакти з середовищем, відчуття безпеки та впевненість у собі. Еміграція створює молодій особі перешкоди на її так нелегкому шляху до самоствердження. Нерідко стає причиною того, що молодий українець не може знайти себе у світі, та зменшує його шанси на виявлення власної ідентичності.

ЛІТЕРАТУРА:

1. Губко О. Психологія українського народу – наукове дослідження в 4-х книгах. – Київ: Задруга, 2003. – 399 с.
2. Львовичкіна А. М. Етнопсихологія: навчальний посібник. – Київ: МАУП, 2002. – 407 с.
3. Суліван А. Відчуваючи серцебиття мігранта. – Львів: Комісія Української Греко-Католицької Церкви у справах мігрантів, Видавництво “АРГОС”, 2009. – 112 с.
4. Braun-Gałkowska M. Metody poznawania systemu rodzinnego. – Lublin: Katolicki Uniwersytet Lubelski, Katedra Psychologii Wychowawczej i Rodziny, Wydawnictwo ARTOM, 2002. – 112 с.
5. Fromm E. The Sane Society. – New York: Holt, Rinehart and Winston. 1955. – 370 с.
6. Hnatiuk O. Pożegnanie z imperium, ukraińskie dyskusje o tożsamości. – Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, 2003. – 350 с.
7. Nikitorowicz J. Młodzież pogranicza kulturowego Białorusi, Polski, Ukrainy wobec integracji europejskiej. – Białystok, 2000. – 206 с.
8. Oleś P. K. Wprowadzenie do psychologii osobowości. – Warszawa: Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR, 2003. – 444 с.
9. Skalski S. Osobowościowe uwarunkowania stylów radzenia sobie ze stresem. – Lublin, 2003. – 244 с.
10. Skrzyżniak R. Aksjologiczne aspekty pokoleń “Wielkiej emigracji” – studium porównawcze. W Społeczno pedagogiczne skutki wielkiej emigracji zarobkowej red. Krzysztof Przybycień s. 73-90. – Stalowa Wola: 2007. – 265 с.

Світлана Ганаба

УДК: 154:34

ОБРАЗ ІНШОГО В КОНТЕКСТІ ГЛОБАЛІЗОВАНОГО СВІТУ

У статті розглядається образ “Іншого” не як чужий та ворожий, а як відмінний від мого “Я”, самобутній світ. Така позиція є продуктивною, оскільки допомагає віднайти виважені відповіді на виклики глобалізованого світу.

Ключові слова: глобалізований світ, “Іншість”, самобутність.

Hanaba S. The image of “the different” in context of globalized world.

The article deals with the image of “The different” not as an alien or a hostile but just a different an original word. Such a position is a productive one it helps to give sound answers to the challenges of a globalized world.

Key words: a globalized world, the different, originality.

Ганаба С. Образ другого в контексте глобализованного мира.

В статье акцентируется внимание на образе “Другого” как на уникальном по своей природе мире экзистенций. Такая позиция есть продуктивной, поскольку помогает найти оптимальные ответы на вызовы глобализованного мира.

Ключевые слова: глобализованный мир, “Другой”, самобытность.

Епоха глобалізації, яку ми спостерігаємо сьогодні, зсуває традиційні лінії розколу між “Своїм” та “Іншим”. Світові інтеграційно-об’єднувачими процесами значною мірою визначають подальшу долю людства. Сучасні інформаційно-комунікативні засоби зв’язку дозволяють долати великі відстані, а відтак, сприяють “єднанню” різноманітних життєвих укладів, світоглядних цінностей та культурних надбань людства. Світ стає близьким і почутим. Наближення “інших світів” впливає

на життєві практики, морально-світоглядні орієнтири, стереотипи сприйняття сучасної людини. Вона набуває нового досвіду, нових умінь, навичок, а відтак, розвиває здатність долати межі власного культурного середовища та “перебувати” в інших світах, які втрачають для неї обриси чужорідності та ворожості. Культурне розмаїття та культура співіснування множинного набуває виміру глобальної проблеми існування. У цій неможливості сховатися за кордонами “Свого” й розкривається особливості сприйняття “Іншого” у світі, що глобалізується.

У філософському дискурсі зв’язок між суб’єктами не тотожними, не універсальними “Я-Я”, а одиничними, автономними, рівноправними “Я-Інший” постає та розуміється як унікальний за своєю природою світ екзистенцій. Незводимість “Іншого” до універсального “Я” не означає протиставлення чи опозиції, а передбачає розуміння “Іншості” як власної самоцінності світу, що презентує інші форми мислення, світоглядно-ціннісні пріоритети та життєві практики. “Іншість” – це інший вимір світу, що перебуває у процесі трансцендентування за межі окресленого “Я”, залишаючись незбагненим до кінця, оскільки втрачиться феномен “Іншості”, відбудеться його зведення до певного модусу, усередненого “Воно”.

Певний інтерес викликають міркування Ж. Дельоза. Для розуміння трансцендентальної природи “Іншості”. “Я-Інший” філософ використав поняття “складки”. Сміслову багатоманітність терміна він окреслює як складання, згинання, розкладання, а також подвоєння, накладання, відображення. Складка трактується філософом як зовнішнє подвоєння, що здатне зберігати внутрішню автономну незводимість: “згин-між-двома”, “між-простір”, у тому сенсі, що вона представляє собою відмінності, які розрізняються” [3, 21]. Зовнішня “єдність”, завершеність “образу” складки, зберігає автономність, непроникність матеріалу, з якого вона утворена. Інтерпретуючи свої розмисли у соціальному вимірі буття, Ж. Дельоз зазначає: “Двійником у процесі дублювання ніколи не є Другий, це моя самість, яка покидає мене як подвоєння другого, а не зіштовхуючись з собою у зовнішньому, я нахожу іншого в собі (це завжди пов’язано з демонстрацією того, що “Інший”, “Далекий”, є також “Близь-

ким” та “Подібним”). Це в точності нагадує інвагінацію тканини в ембріології чи акт подвоєння під час шиття: поворот, складка і т. п.” [2, 229-230].

Співбуття, співпереживання, співдія “Я” та “*Іншого*”, є умовою розвитку “Я”, що реалізується у сув’язі “Я” є “*Інший*” та в її зворотній іпостасі “*Інший*” є “Я”. Трансцендентальний досвід “*Іншості*” розуміється у ролі соціального дзеркала, вглядаючись у яке, “Я” отримує від нього інформацію, сприймає його переживання та почуття, проводить корекцію власної сфери. У цьому сенсі слухними є думки Ж. Бодрійяра, що розглядає власну самість як процес розвитку та постійної зміни сфери самого “Я”. “Назавжди відмовившись бути самим собою, але не ставши при цьому остаточно чужим самому собі, опинившись поза межами вписаного в образ *Іншого*, у цю дивну форму, що прийшла зовні, у цей таємничий образ, що здійснює керівництво подієвими процесами і незвичними екзистенціями. *Інший* – це те, що дозволяє мені не повторюватися до безкінечності” [1, 257].

Взаємодія самоцінних і вартісних екзистенцій “*Іншостей*” не позбавлена боротьби, вона відбувається не за законами “тотожності”, а радше всупереч їм. У житті людина керується не лише внутрішніми законами своєї особистості, оскільки повсякчас приречена “наштовхуватися” і витримувати натиск чужої реальності. Ця інша реальність виштовхує її із звичної для неї життєвої колії та спонукає до творення нових, інших орієнтирів буття.

Проте така боротьба ґрунтується на любові. Власне любов постає основою, стрижнем діалогових відносин та здатна творити особливу довіру людей один до одного. Така довіра позбавлена стереотипів і штампів раціональності та передбачає глибокі особистісні стосунки, що ґрунтуються на щирості, відкритості, взаємності.

“Виклик” культурної різноманітності постає підґрунтям для подальших соціальних процесів, зумовлює переорієнтацію узвичаєних культурних інституцій суспільного життя на визнання можливості різних культур повноправно розвиватися у межах конкретної суспільної спільноти. У мультикультурному діалозі та взаємодії стають видимими та ціннісними особливості кожної окремої культури.

Культурна взаємодія різних типів культур, на переконання К. Кантора, полягає у тому, що запозичуючи будь-які цінності “чужої культури”, культура неодмінно перетворює “чуже” на “своє”, не втрачаючи своє первинної своєрідності” [4, 23]. Явище, коли культура безупинно, у взаємодії з іншими, витворює “власний світ”, “шукає ідентичності до останнього подиху”, В. Табачковський кваліфікує поняттям “танок культур” [5, 11]. Втрачаючи змогу продукувати нові можливості та перспективи осмислення людського буття, культурно-історичні світи та практики минулого гинуть, оскільки втрачають сенс та продуктивність в осмисленні проблем сьогодення та проектування майбутнього.

Виважене і водночас поважне ставлення до “*Іншого*”, до його світоглядно-ціннісних позицій та поглядів, сприйняття, внутрішня зацікавленість та розуміння значимості іншої присутності, з її незвичними думками, переконаннями, поведінкою передбачає позбавлення у суспільстві проявів ворожості, нетерпимості, неприпустимості домінування та пригнічення моїм “Я” світу “*Іншого*” буття.

ЛІТЕРАТУРА:

1. Бодрийяр Ж. Призрачність зла; [пер. с фр. Л. Любарской, Е. Марковской]. – М. : Добросвет, 2000. – 258 с.
2. Делез Ж. Складка. Лейбниц и барокко ; [пер. с фр. Б. М. Скуратова]. – М. : Логос, 1998. – 264 с.
3. Делез Ж. М. Фуко ; [пер. с фр. Е. В. Семина]. – М. : Изд-во гуманитар. Лит., 1998. – 172 с.
4. Кантор К. М. Четвертый виток истории / К. М. Кантор // Вопр. философии. – 1996. – № 1-2. – С. 19-42.
5. Табачковський В. Гуманізм та проблема діалогу культур / В. Табачковський // Філософ. думка. – 2001. – № 1. – С. 6-25.

УДК 316.7:316.774

Тетяна Колосок

ОБРАЗ “ЧУЖОГО” В ЄВРОПІ: ФОРМУВАННЯ ПІД ВПЛИВОМ ЗМІ

У статті аналізується процес формування образу “Чужого” в Європі (на прикладі Чеської Республіки) під впливом засобів масової інформації, які відіграють значну роль у процесі активізації та гальмування міжкультурної взаємодії, деформуванні реальності щодо інших культур і їх носіїв.

Ключові слова: засоби масової інформації (ЗМІ), міжкультурна взаємодія, образ “Чужого”, Чеська Республіка.

Kolosok T. The image of the “Stranger” in Europe: under the influence of mass media.

The author analyses a process of forming the “Stranger” image in Europe (using the example of Czech Republic) under the influence of mass communication media, which play an important role in the process of energization and braking the intercultural interaction as well as reality deformation as to the other cultures and their bearers.

Key words: mass communication media (mass media), intercultural interaction, “Stranger” image, Czech Republic.

Колосок Т. Образ “Чужого” в Европе: формирование под влиянием СМИ.

В статье анализируется процесс формирования образа “Чужого” в Европе (на примере Чешской Республики) под влиянием средств массовой информации, которые играют значительную роль в процессе активизации и торможения межкультурного взаимодействия, деформировании реальности в отношении других культур и их носителей.

Ключевые слова: средства массовой коммуникации (СМИ), межкультурное взаимодействие, образ, “Чужой”, Чешская Республика.

Постановка наукової проблеми. Характерною особливістю останнього десятиліття є зростання ролі засобів масової інфор-

мації (ЗМІ) у суспільстві. Нині ЗМІ – один із засобів, за допомогою яких люди створюють для себе образ світу.

Образ “Чужого” народу, культури формується в результаті комплексної взаємодії з реальністю, частиною якої є ЗМІ, і які часто цю реальність і створюють. Тривале одностороннє зображення в ЗМІ соціальної групи, етносу або верстви, що часто ґрунтується на акцентуванні упереджених поглядів може викликати їх негативне сприйняття і, навіть, сприяти формуванню щодо них негативних стереотипів.

Аналіз досліджуваних проблем. Піднята проблема, а саме вивчення міри і засобів впливу ЗМІ на свідомість читачів/глядачів, досліджується в наукових розвідках Е. Анісімової, А. Баранова, М. Бойко, Н. Лигачової, Т. Трампога, П. Яньшина та ін. Чеські дослідники намагалися з’ясувати умови формування образу “Чужого” на території ЧР, зокрема варто згадати таких дослідників, як Т. Бітріх, Д. Біттнерова, Д. Дрбоглав, П. Квачова та ін.

Виклад основного матеріалу. Своє і чуже – один з центральних концептів культурології. У процесі культурної комунікації виникають прямі і зворотні зв’язки між “своїм” і “чужим”. Міжкультурна комунікація може призвести до відкриття “особистісного” в “чужому”, наближенню “чужого”. Однак проти “чужих”, як носів “чужинності”, у суспільстві укорінилися упередження і стереотипні уявлення, які перетворилися у норму суспільної поведінки, відокремлюють людей і не сприяють розвитку комунікації.

Етнокультурні стереотипи окреслюють межу між “Своїм” і “Чужим”, створюють певну реальність, що виникає на основі контрасту між своєю і чужою культурами. Контраст постає як результат специфічної інтерпретації зовнішнього світу у межах власної культури у вигляді спрощених і узагальнених уявлень – стереотипів.

Сьогодні провідна роль своєрідного “транслятора стереотипів” належить ЗМІ, які намагаються маніпулювати свідомістю громадськості, створювати образи світу, культури, народу і т. д., нав’язувати кимось визначені ідеї, при цьому застосовуючи різноманітні методи, зокрема розглядають соціальний об’єкт у

спрощеному схематизованому вигляді; застосовують оціночні судження, як правило, негативні; подають напівправдиву інформацію та ін.

Для України проблема формування образу “Чужого” на теренах Європи набуває особливої значимості у зв’язку зі зростаючою еміграцією українців до європейських країн, як з метою постійного, так і тимчасового перебування. Тому, на нашу думку, варто розглянути образ “Чужого”, а саме “українця”, на теренах європейської держави. З огляду на те, що значна кількість українців протягом останнього десятиліття емігрувала до Чеської Республіки, і цей процес поки що не припиняється, хоча його масштаби і значно зменшилися, питання образу “українця” у цій європейській країні є не лише цікавим для науковців-теоретиків, але й має прикладне значення для державних службовців-практиків у царині міжкультурних стосунків.

Основними репрезентантами України у Чеській Республіці є трудові українські іммігранти. Чеський дослідник Д. Дрбоглав зазначає такі характеристики української трудової еміграції: здебільшого високий рівень освіти, що контрастує з некваліфікованою, важкою, низько оплачуваною працею, яку вони виконують; погане знання чеської мови, мінімальна участь у громадському житті чеського суспільства; легальне і нелегальне перебування; спілкування переважно лише у межах власної етнічної групи; слабка інтеграція в суспільство [4]. Головною проблемою української трудової імміграції у ЧР є їх дуже низький соціальний статус і поширені уявлення про кримінальність українських працівників, адже рівень злочинності серед українських іммігрантів постійно зростає. І хоча в даний момент більшість трудових іммігрантів-українців не пов’язує своє життя з ЧР, саме вони на сьогодні є прототипом українця в ЧР, саме завдяки їм виник новий образ української культури в свідомості чеського населення, на жаль, не дуже привабливий.

Незважаючи на те, що українці в ЧР є (після словаків) найчисельнішою іноетнічною спільнотою, чеська громадськість сприймає українців, і взагалі представників Східної Європи, негативно, зверхньо, що констатується багатьма чеськими дослідниками [2, 358-363; 7, 84-87]. У чеських ЗМІ іммігранти

(включаючи українців) часто поєднуються з проблематикою нелегального перебування, безробіття, конкуренції на ринку праці, мафії і т. ін., про що зазначають П. Клвачова і Т. Бітріх у праці зі символічною назвою “Як пишуть і не пишуть про іноземців у чеській пресі” [6, 19-36]. Риторичні заголовки статей у чеській пресі – “Чеська влада не любить українців”, “Українці: працівники чи злочинці?” та ін. [3]. Чеська громадськість сприймає ситуацію з іммігрантськими спільнотами найчастіше поверхово. Здебільшого чеські ЗМІ мають тенденцію акцентувати увагу лише на відмінностях іммігрантів і не інформувати про те, що вони мають спільного з більшістю суспільства.

Чеські дослідники визнають складну ситуацію, яка склалася в чеських ЗМІ щодо висвітлення проблем етнічних меншин та іноземців взагалі. Зокрема В. Єжек відкрито визнає, що “недовіра до іншості, або ж протягом десятків років культивоване незнання різноманіття, звичайно пов’язане і з чеськими ЗМІ... [5, 74]”. Особливо складна ситуація у чеських ЗМІ створилася довкола образу українців, це відзначають і чеські дослідники Ф. Поспішл, М. Шімачек, Л. Вохоцова [8, 13]. У більшості статей поняття “українець” або “український” вживаються як синоніми і, зазвичай, з’являються у поєднанні з насильницькими кримінальними або іншими негідними діями, які українцям, як групі, приписуються [6, 30-31]. П. Клвачова і Т. Бітріх доходять висновку, що образ українців, поданий у чеських друкованих ЗМІ, не дуже відрізняється від уявлень, які про них має більшість чеської громадськості [6, 34], що може свідчити або про значний вплив ЗМІ на формування негативного образу “українця” в свідомості чеського населення, або, що значно гірше, що ЗМІ просто віддзеркалюють вже сформовані негативні стереотипи щодо українців у чеському суспільстві.

Урядом ЧР здійснюється низка заходів щодо припинення поширення ксенофобії, і протягом останніх років намітилися деякі позитивні зрушення в ставленні чеських ЗМІ до етнічних меншин. Наявний образ “українця” можливо модифікувати завдяки продуманій культурній політиці уряду, громадській діяльності українців діаспори, представників українського наукового і мистецького світу в Чеській Республіці.

Висновки. Таким чином, варто зазначити, що нині образ “Чужого” в Європі (на прикладі Чеської Республіки) формується під значним впливом засобів масової інформації. На жаль, мусимо визнати, що в Чеській Республіці ЗМІ протягом тривалого часу позиціонують “Україну” і “українця” як “Чужого”, при цьому журналісти використовують в процесі реалізації цієї стратегії різноманітні вербальні і невербальні засоби, автори статей часто апелюють до негативних соціозумовлених уявлень чехів щодо українців: кримінальність, нелегальність, безробітність, малооплачуваність. А оскільки ставлення до “свого”, як правило, для представника певної культури є позитивним, то все “чуже” сприймається ним як “не таке як у нас” а, отже, негативне “a priori” [1,140-143].

ЛІТЕРАТУРА:

1. Гришаева Л. И. / Введение в теорию межкультурной коммуникации / Гришаева Л. И., Пурикова Л. В. – Воронеж: ВГУ, 2003. – 369 с.
2. Bittnerová D. Kdo jsem a kam patřím? Identita národnostních menšin a etnických komunit na území České republiky / Bittnerová D., Moravcová M. a kol. – Praha: SOFIS, 2005. – 459 s.
3. Daniel M. Česká vláda nemá Ukrajince ráda 30.11.2004. [Електронний ресурс] / M. Daniel – Режим доступу: <http://www.blisty.cz/2004/11/30/art20852.html>.; Daniel M. Most pro lidská práva Ukrajinci: Nádeníci & Násilníci? [Електронний ресурс] / M. Daniel – Режим доступу: <http://econnect.cz/index.stm?apc=zklx4-&x=84080>.
4. Drbohlav D. Současná migrace Ukrajinců a Rusů do Česka – Podobnosti a rozdílnosti [Електронний ресурс] / D. Drbohlav. – Режим доступу: http://migraceonline.cz/toCP1250/clanky_f.shtml?x=130054.
5. Ježek V. Nedůvěra k jinakosti je součástí dědictví totality / V. Ježek // Česká xenofobie. – Praha: Votobia, Nadace pro svobodu slova, 1998. – S. 73-75.
6. Klvačová P. Jak se (ne)píše o cizincích / P. Klvačová, T. Bitrich // Nečitelní cizinci. Jak se (ne)píše o cizincích v českém tisku. – Praha: Multikulturní centrum Praha, o.s., 2003 – S.19-36.
7. Knížák M. Estetická xenofobie (Český parlament jako vzor xenofobie) / M. Knížák // Česká xenofobie. – Praha: Votobia, Nadace pro svobodu slova.–1998. – S.84-87.
8. Očernění. Etnické stereotypy v médiích / Ed. F. Pospíšil, M. Šimáček, L. Vochocová. – Praha: Člověk v tísní – společnost při ČT, o.p.s., 2003. – 47 s.

УДК: 316.722: 316.42(4)

Надія Пенькова

ЄВРОПЕЙСЬКА ІДЕНТИЧНІСТЬ У КОНТЕКСТІ СОЦІОКУЛЬТУРНИХ ТРАНСФОРМАЦІЙ “ПЛИННОЇ МОДЕРНОСТІ”

Доповідь присвячена визначенню базових засад виникнення європейської ідентичності в умовах трансформаційних процесів сучасного суспільства; проаналізовано вплив процесів глобалізації та трайболізації на формування ідентифікаційного набору особистості, а також перспектив подальшої інтеграційної європолітики в соціокультурній площині.

Ключові слова: європейська ідентичність, трайболізація, глобалізація.

Pen'kova N. European identity in context of socio-cultural transformations of “fluctuating modernity”.

Report is devoted to definition of European identity's basis in the conditions of modern society's transformations; influence of globalization and tribalism on essence of individual identification set is analyzed here as well as prospects of the further integration euro-policy in socio-cultural sphere.

Key words: European identity, tribalism, globalization.

Пенькова Н. Европейская идентичность в контексте социокультурных трансформаций “текущей современности”.

Доклад посвящен определению базиса возникновения европейской идентичности в условиях трансформационных процессов современного общества; проанализировано влияние процессов глобализации и трайболлизации на формирование идентификационного набора личности, а также перспектив дальнейшей интеграционной евро-политики в социокультурной сфере.

Ключевые слова: европейская идентичность, трайболлизация, глобализация.

Актуалізація уваги до соціокультурних перетворень у межах сучасної Європи пов'язана, насамперед, з переходом євроінте-

граційної політики на новий рівень. Після формування спільного економічного та політичного просторів настала черга змін у духовній сфері. Іншими словами, маючи “Європу” постала необхідність у створенні “європейця” [2]. Проте такий процес творення не може бути виключно зовнішньокерованим, особливо в епоху “плинної модерності” [1], в межах якої відбувається примноження критеріїв самовизначення на фоні зростаючого динамізму перетворень у соціальних структурах, “розмивання” їх меж та фрагментації соціального простору.

Формування вищого наднаціонального рівня ідентичності розширює ідентифікаційний набір особистості. При цьому європейська ідентичність виступає його зовнішнім колом, що не виключає та не поглинає жодну іншу вже наявну ідентичність, однак і не зводиться до їх механічної суми. Тобто якщо зіставити ідентичності, якими володіє той або інший індивід, то ми отримуємо концентричні кола, в центрі яких знаходиться індивідуальна ідентичність, що являє собою єдність і спадковість життєдіяльності, цілей, мотивів, установок, ціннісних орієнтацій і самосвідомості особистості, а також включає ставлення до свого минулого, теперішнього і майбутнього. Наступним колом виступатимуть локальні ідентичності (мешканець міста, певного регіону, професійної, вікової групи тощо), на яких ґрунтуватимуться регіональні ідентичності (киянин, мешканець певної землі у Німеччині, штату у США). Національна ідентичність виникатиме на основі усіх попередніх рівнів, частіше за все у межах відповідної держави, і становитиме підґрунтя для появи європейської ідентичності.

Визначенню європейської ідентичності передують уточнення та конкретизація самого концепту “Європа”, в основі якого, в цьому випадку, лежить географічний чинник. Тобто носієм європейської ідентичності “a priori” може виступати особа, що пов’язана з європейською частиною континенту, однак цей зв’язок не обов’язково є фізичним. Ідентифікації себе як “європейця” передують визначення власної приналежності до французів, німців, поляків тощо, яка, своєю чергою, має спиратись на спільність форм світосприйняття, механізмів взаємодії із навколишнім середовищем та засад конструювання власно-

го життєвого простору. Неможливо бути “європейцем”, не належаючи до соціокультурного простору жодної із європейських держав, а, відповідно, не поділяючи її базові цінності та норми.

Сама ж європейська ідентичність має двоїсту основу свого формування. З одного боку, спирається на спільну європейську ментальність, яка носить усвідомлений або напівусвідомлений характер, з іншого – виникає на основі сформованої національної ідентичності, в якій закріплюється приналежність до конкретної європейської держави як суб’єкта більш широкого утворення (Європейського Союзу).

Базою європейської ідентичності виступає “європейський дух” [5], що з’являється як результат єдності християнства, античного надбання, ідеалів французької революції та досвіду двох світових війн. Ця категорія є продуктом інтеграційної політики останніх 50 років, хоча її сутнісне наповнення стало знайоме представникам європейської частини континенту щонайпізніше з часів становлення США. Тобто з того часу, коли відбулось чітке усвідомлення відмінності між європейцями та американцями [3].

Європейська ідентичність, наслідуючи від національної основні складові елементи, не обмежується ними і не може сповна переймати її механізми та інструменти конструювання. Акцент має бути зроблений на законності, моралі, політичних та інституційних техніках організації, так як це пропонував, наприклад, Ю. Хабермас [6]. Дані соціологічного дослідження, проведеного у 15 країнах-членах ЄС [4], засвідчили відсутність на даний момент спільного нормативно-семантичного базису як внутрішньої основи для формування європейської ідентичності. Причиною такої культурної роз’єднаності виступає посилення процесу трайболізації як реакції на виклик глобалізації та внутрішньої політики Європейського Союзу із захисту національних меншин. Проте конструювання європейської ідентичності більш реальним видається шляхом зовнішнього протиставлення себе (“європейців”), наприклад, американцям. У такому випадку дієвими інструментами виступатимуть формальні символи Європейського Союзу, які наділяються з боку населення глибшим змістом, аніж це може видатись на

перший погляд. До числа цих символів належать спільна валюта (“євро”), гімн та прапор. Важливим також на шляху формування європейської ідентичності є чіткий вибір стратегії колективних дій, яка позбавлена ідей уніфікації та асиміляції, але ґрунтується на єдності відмінностей та плюралізмі мов, ідей, культур та форм життєдіяльності, що набуває все більшої ваги на фоні роз’єднаності соціального простору.

ЛІТЕРАТУРА:

1. Бауман З. Текущая современность / Пер. с англ. под ред. Ю. В. Асочакова. – СПб.: Питер, 2008. – 240 с.
2. Вобруба Г. Границы “проекта Европа” от динамики расширения к ступенчатой интеграции // Неприкосновенный запас: Дебаты о политике и культуре. – 2004. – № 2 (34). – С. 38 – 46.
3. Arvanitis Y. Is it possible to forge a European identity? – 2005 year, available at: http://www.uwcaedes.org/papers/members/eu_identity.pdf (sited 20.03.08).
4. Standard Eurobarometer 69 / Spring 2008 – TNS opinion & social, available at: http://ec.europa.eu/public_opinion/index_en.htm.
5. European values and identity (a reflection for indispensable discussion) // by the Századvég Foundation, Austrian Institute for European Security Policy, Constantinos Karamanlis Institute for Democracy, Free Europe Centre, SPK-Europe. – 2005. – 18 p.
6. Habermas J. Why Europe needs a constitution? 2003 year, available at: <http://newleftreview.org/A2343> (sited 24.03.08).

УДК 94(73)

Євгенія Сіроус

НОВА ХВИЛЯ ІМІГРАЦІЇ В США НАПРИКІНЦІ XIX – НА ПОЧАТКУ XX СТ.: ФОРМУВАННЯ НАЦІОНАЛЬНО-ЕТНІЧНОГО ОБРАЗУ “ЧУЖОГО”

У статті висвітлюється вплив нового для американського суспільства феномена – “нова” хвиля імміграції – на формування політичного, національного, культурного образу “чужого” в американських концепціях національно-етнічного розвитку держави наприкінці XIX – на початку XX ст.

Ключові слова: “нова” імміграція, імміграційна політика, “англоконформізм”, “плавильний котел”, концепції, національне самовизначення.

Sirous J. *New wave of immigration to USA at the end of XIX – beginning of XX century: the formation of national and ethnic image of “stranger”.*

Influence of the new for American society phenomenon – such as a “new” wave of immigration – on forming of political, national, cultural appearance of “stranger” in American conceptions at the end of XIX – beginning of XX century is lighted in the article.

Key words: “new” immigration, immigration policy, “angloconformizm”, “melting-pot”, conceptions, national self-determination.

Сіроус Е. *Новая волна иммиграции в США в конце XIX – в начале XX вв.: формирование национально-этнического образа “чужого”.*

В данной статье освещается влияние нового для американского общества такого феномена как “новая” иммиграционная волна на формирование политического, национального, культурного образа “чужого” в американских концепциях национально-этнического развития государства в конце XIX – в начале XX вв.

Ключевые слова: “новая” иммиграция, иммиграционная политика, “англоконформизм”, “плавильный котел”, концепции, национальное самоопределение.

Будь-яка поліетнічна держава стикається з низкою проблем та труднощів, оскільки являє собою сплав багатьох різних людей на одній території, які відрізняються за расовою, релігійною, національною та культурною ознаками. Хід історії прогнозує подальші фундаментальні зміни як у територіальному плані – фізична зміна карти світу, поява нових держав, розпад старих утворень, так і у національно-культурному – зростання мобільності націй, розмивання національних кордонів, стирання національних граней. У той же час, у світі все це поєднується, стикається, уживається з підйомом національної самосвідомості, проявами національно-расового шовінізму, релігійної нетерпимості.

Для Сполучених Штатів Америки національне питання завжди було одним із головних протягом всієї історії цієї держави. Той досвід, який має сьогодні ця країна, при збереженні відносної національної стабільності та принципу демократизму, виводить її приклад вирішення національного питання за межі проблем американської нації.

Разом з матеріальним достатком та економічним успіхом, культурний (або етнічний) плюралізм є одним із організаційних принципів американської історії та залишається сьогодні однією з тих “розповсюджених тем обговорення для більшості американців, які інтерпретують своє середовище проживання та існування американської нації взагалі” [30, с. 15]. Однак ще століття тому про етнічний плюралізм можна було тільки вести розмови, але аж ніяк не приписувати його до основних принципів американського глобального феномена. На рубежі XIX – XX ст. американським урядом, та суспільством взагалі, було вироблено дві асиміляційні теорії, які виникли у результаті нечуваного і небаченого потужного європейського імміграційного потоку, який значно відрізнявся за багатьма параметрами від всього того, що бачили США до 80-х рр. XIX ст. Поява двох національно-політичних концепцій, а саме англоконформізму та “плавильного котла” (“перетоплюючий казан”, “melting-pot”), які взаємодоповнювалися, співіснували та видозмінювалися залежно від державної політики та соціально-економічного життя країни, поставила перед американським

суспільством питання національної ідентифікації, підняття американської самосвідомості, та, у той же час, провела чітку лінію між “своїм” та “чужим” у свідомості багатьох.

Питання особливостей “нової” імміграційної хвилі та її впливу на зміну американської самосвідомості та появу національно-ідеологічних концепцій достатньо широко висвітлені у загальних наукових роботах з питання історії імміграції як закордонних, так і російських (переважно радянських) вчених. Тому, на нашу думку, не має необхідності в аналізі всієї історіографічної літератури з цієї проблематики, а слід зупинитися на декількох працях з досліджувального нами аспекту імміграційної історії США. Серед зарубіжних дослідників, праці яких з 50 – 80-х рр. ХХ ст. залишаються вагомими доробками у науковому світі, треба виділити роботи Оскара Хендліна [27], М. Н. Гордона [26], Дж. Коммонса [22], Г. Фаирчальда [25], які закріпили у свідомості багатьох американців образ своєї держави як “нації націй”. Сучасними американськими дослідниками у сфері імміграційних досліджень є Семюел Хантингтон [19], Кевін Джонсон [29], Даніель Тиченок [32], Карен Лоуренс [13].

Радянська історіографія з проблеми цього досліджувального аспекту, незважаючи на широке вживання радянськими вченими соціально-економічного підходу до історії імміграції в США, представлена декількома вагомими роботами таких авторів, як Ш. А. Богіна [4], Л. А. Баграмов [3], Т. В. Таболіна [15], А. Константинов [12], праці яких стосуються, насамперед, особливостей асиміляційних процесів, культурного, національного, релігійного, побутового пристосування іммігрантів до інокультурного, іонаціонального простору. Слід зазначити дослідницькі праці 90-х рр. В. Б. Євтуха, в яких автор детально схарактеризував теоретичні аспекти національних концепцій в поліетнічних країнах світу, та в США зокрема. Він також дав порівняльний аналіз ідеологічних аспектів представлених теорій та показав їхню роль в еволюції імміграційної політики Сполучених Штатів [6].

Науковим доробком сучасної історіографії з цього досліджувального аспекту та з імміграційного питання взагалі є роботи російських дослідників – В. І. Журавльової [7], М. Є Тонде-

ри [16], О. І. Іванова [8], В. Іноземцева [9]. Ці роботи присвячені, передусім, питанню самовизначення американців під впливом появи “нової” хвилі імміграції та загальним питанням імміграційної політики Сполучених Штатів Америки протягом всієї історії їх як держави. На жаль, українська історіографія сьогодні позбавлена робіт з цього аспекту дослідження, не кажучи вже про загальні праці з історії світових імміграційних хвиль та впливу іммігрантів на становлення і розвиток будь-якого суспільства, зокрема. Науковими доробками є праці дослідників з міграційних процесів, зокрема у Канаді, професора О. І. Сича [14] та науковця С. В. Атаманенко [2], які зупиняються на деяких аспектах імміграційної ситуації в Сполучених Штатах.

Метою статті є простежити, як історично зумовлене збільшення та зміна національного, професійного, соціального та культурного складу імміграційного потоку (“нова” імміграція) вплинули на формування концепцій розвитку національної ідентичності США. Завдання статті такі:

1) охарактеризувати умови асиміляції “нової” хвилі імміграції у США у порівнянні з попередньою “старою” хвилею;

2) дослідити головні причини активізації імміграційної політики США наприкінці XIX ст.;

3) зіставити дві перші задачі як головні мотивуючі причини появи та розвитку концепцій самовизначення американської нації.

Будучи, по суті, нацією іммігрантів, мешканці Сполучених Штатів Америки створили свій класичний варіант “американської мрії”, який полягав у тому, що іммігрант приїжджає, не маючи практично нічого, і досягає вершин успіху або слави, або, принаймні, добивається забезпеченого існування і привілею належати до почесного середнього класу в Америці [13]. Для Сполучених Штатів, що приймають більше іммігрантів, ніж будь-яка інша країна у світі, імміграція була і є сильною стороною національної ідентичності. Поняття “імміграція” та назва країни Сполучені Штати Америки – визначення взаємопов’язані та нероздільні: всі американці (окрім індіців), по суті, іммігранти [16, с. 6].

Незважаючи на те, що за свою історію США пережила чотири імміграційні хвилі, кожна з яких справила потужний вплив

на політичний, економічний та культурний розвиток нації, справжнє “століття” імміграції припадає на кінець ХІХ – початок ХХ ст., коли європейська імміграційна хвиля перетворилась у повінь, який різко змінюється за етнічним характером, та “масштаби якого зробили крихітним все, що йому передувало” [21, с. 455]. Через одне покоління Австро-Угорщина, Італія та Росія наздогнали Велику Британію та Німеччину за такою ознакою, як головні джерела імміграції до Сполучених Штатів Америки. Кожна із трьох згаданих країн у 1907 р. надала більше іммігрантів до США, ніж прибуло у тому ж році із Великої Британії, Німеччини, Скандинавських країн, Франції, Нідерландів, Бельгії та Швейцарії разом узятих [31, с. 23]. Якщо до 80-х рр. найбільший кількісний показник становив 459.803 тис. чол. у 1873 р., то, починаючи з кінця ХІХ ст., загальна кількість іммігруючи до Сполучених Штатів вражає своєю масштабністю: 1882 р. – 788.992 тис. чол., 1903 р. – 857.046 тис., 1905 р. – 1.026.499 млн. чол., та найбільший показник аж до 1957 р. зафіксовано у 1907 р. – 1.285.349 млн. чол. [328, С. 56-57].

Саме у цей період міграція населення перетворюється у феномен, який набуває рис світового масштабу. Основним центром тяжіння для європейського населення, як і багато років до цього, залишаються Сполучені Штати Америки. Але, якщо до цих пір імміграція всіляко заохочувалася із-за океану агентами залізничних компаній та самою державою, то з 80-х рр. ХІХ ст. вона перетворюється поступово у національну, економічну та політичну проблему державного масштабу. Серед основних причин, що сприяли такому стану імміграційного питання, слід визначити такі: 1) фактичне вичерпання вільних земель на заході країни, які до сьогодні притягували попередні покоління європейських переселенців; 2) небачений ріст населення головних міських зон, великі показники щільності у промислових містах США, і, як результат, погіршення житлових умов та знецінювання життєвих стандартів американців; 3) поява великої кількості напів- або зовсім некваліфікованих робітників, що вело до знецінювання праці американських робочих мас, і, як наслідок, боротьба останніх за скорочення імміграційного потоку, проти штучного стимулювання іммігра-

ції; 4) надлишок робочої сили, який складався в основній своїй масі з іммігрантів, що призводило до високих показників безробіття; 5) і, остання, найголовніша – використання політичною та економічною елітами імміграційного питання для вирішення соціально-економічних конфліктів за допомогою загострення уваги на культурній “неповноцінності” представників “нової” хвилі імміграції.

У минулі роки асиміляцію іммігрантів та їх входження в американське суспільство забезпечувало багато чинників. По-перше, представники “старої” імміграції приїжджали, у порівнянні з “ною” хвилею, у ту Америку, в якій розрив у стадіях соціально-економічного розвитку між країною-виїзду та країною-прибуття іммігрантів був не досить відчутним, що, своєю чергою, робило не тільки економічне, а й психологічне пристосування доволі простим. Економічним фактором в американізації представників “старої” імміграції, у перемозі загально-над специфічним чималу роль зіграла концепція “кордону” Дж. Ф. Тернера: кожен крок “кордону” на захід відділяв Америку від Європи, і тим сильніше був його вплив на суспільний розвиток, у процесі якого формувався американський “демократичний індивідуаліст” [5, с. 21].

По-друге, іммігранти другої хвилі імміграції (1820-1880 рр.), переважно німці та ірландці, на період ХІХ – початку ХХ ст. мали вже свою історію 50 років життя в Америці, та представляли собою іммігрантів вже другого або третього покоління, що надавало їм права вважати та називати себе корінним населенням Сполучених Штатів і полегшувало вливання до американської спільноти. По-третє, в Америці іммігранти хоча й концентрувалися в етнічних спільнотах, які були розкидані по всій території США, але жодній іммігрантській общині не вдалося скласти більшість населення в якому-небудь регіоні, або хоча б у великому місті. Що стосується представників “нової” хвилі, то їх концентрація в головних містах США ставала серйозною перепоною на шляху асиміляції (американізації) за допомогою дисперсії. До 1890 р. більшість населення головних місцевих зон складалося з іммігрантів: 87% населення у Чикаго, 80% – у Нью-Йорку, 84% – в Мілуокі та Детройті [21, с. 512].

Постійний притік нових мас іммігрантів з східно- та південно-європейських країн, який приносив із собою свіжий запас традицій європейської батьківщини, укріплював зв'язок з нею та, збільшуючись по висхідній лінії аж до Першої світової війни, сповільнював адаптацію та асиміляцію іммігрантів “нової” хвилі [4, с. 69].

Четвертим чинником прискореної асиміляції було те, що європейці “старої” імміграційної хвилі готові були стати американцями перш ніж їх ноги ступали на борт корабля [19, с. 301]. Для більшості (але не для всіх) іммігрантів “перевтілення” в американців було схоже на навертання до нової віри. На відмінну від “старої” хвилі імміграції, населення якої ставало у подальшому складовою частиною держави, “нова”, здебільшого, прибувала з наміром здобути прибуток і повернутися на батьківщину. Згідно з докладом Імміграційної комісії, близько 40% нових іммігрантів поверталось в Європу [31, с. 14]. Як зазначає дослідниця етнічного складу американської імміграції Ш. А. Богіна: переселенці, які збиралися через рік-другий повертатися до дому, природно, не прагнули пристосуватися до американського оточення та розповсюджували подібні настрої в середовищі земляків [4, с. 69].

І, ще одним, але не останнім, чинником, який відрізняв положення представників двох хвиль імміграції стосовно культурного, національного, економічного, політичного входження до лав американської нації, було те, що більшість іммігрантів другої хвилі приїжджало з тієї частини Європи, з тих суспільств, культура яких нагадувала американську чи була з останньою сумісна [19, С. 291]. Традиції, мова, політичні уявлення, економічний досвід, все це, тим чи іншим чином, сприяло консолідації американської нації зі “старою” імміграцією, та, навпаки, змушувало представників третьої хвилі шукати захисту та підтримки шляхом відокремлення та групового згуртування.

Таким чином, “нова” імміграція значно відрізнялася від попередньої причинами еміграції з країн виїзду, масовим характером, національним складом, низьким рівнем професійної кваліфікації, і, як результат всього цього, складністю в мовній та соціальній адаптації, а отже, була джерелом проблем

пов'язаних з подальшою їх асиміляцією. Такий вплив населення не міг не викликати змін в економічних, суспільних, демографічних, етнічних та культурних процесах в Сполучених Штатах Америки. Поява “нових” іммігрантів поставила перед американським суспільством та державою проблему визначення американської національної ідентичності (хто “ми” у відмінність від “інших” [7]) та окреслення суспільно-політичних та економічних умов, необхідних для асиміляції (“американізації”) нової хвилі іммігрантів. Починаючи з 1883 р. пристосування до нових умов дійсності для іммігрантів стає все далі важчим, насамперед з причини двоякого ставлення як з боку американських державних інститутів, так і з боку самого американського суспільства. Таким чином, як результат, на рубежі століть активізуються дві асиміляційні теорії, які мали відповідати американським традиціям та розробити перспективи подальшого розвитку країни, сформулювати ставлення самої держави та взагалі американського суспільства до імміграції у цілому, та “нових” іммігрантів зокрема: “англоконформізм” та “плавильний котел”. Одна теорія, викликана страхом перед збільшуваним потоком іммігрантів та зміною етнічного складу імміграції, вела роботу з прийняття законів, які б обмежили кількість допущених новоприбулих до країни – “англоконформізм”. Інша, теорія “плавильного котла”, полягала в прагненні забезпечити постійний притік іммігрантів, чия праця та енергія сприяли б розвитку країни. Таким чином, на рубежі століть питання стосовно долі іммігрантів стає предметом гострої літературно-публіцистичної, політичної та суспільної боротьби у США [7].

З самого початку створення Сполучених Штатів державні посадовці, та й звичайні американці володіли загальним, дуже чітким уявленням щодо американської національної ідентичності та стосовно користі і загрози від імміграції. З появою держави головним методом “боротьби” з різноманітністю американського суспільства була асиміляція за допомогою дисперсії (розсіяння) та американізації (“American Way of Life”) іммігрантського населення. В уряді США, з моменту утворення федеральної влади, існувала чітка позиція стосовно положення

новоприбулих та їх подальшого входження до американського суспільства. На думку Дж. Вашингтона, дисперсію необхідно було проводити, оскільки “компактні поселення призводять до збереження іммігрантами звичаїв, мов та законів, які вони привозять з собою” [6, С. 26]. Дисперсія була головним аспектом імміграційної політики і у висловлюваннях Т. Джефферсона та Б. Франкліна. Минуле іммігрантів, їх звичаї лякали політичні та суспільні кола Америки. Так, Дж. Адамс, висловлювання якого були більш радикальні, заявив: “Вони (іммігранти) мають скинути європейську шкіру і більше її ніколи не одягати. Вони мають більше дивитися вперед з надією на процвітання, ніж озиратися назад на своє минуле” [6, с. 26]. Але, далі як прийняття деяких правових актів окремих штатів стосовно іммігрантів та подібних висловлювань з боку політичних та суспільних кіл, діло не йшло. Протягом ХІХ ст. імміграційна політика Сполучених Штатів Америки полягала у відсутності спеціального законодавства стосовно іммігрантів, яке регулювало б їх в’їзд до країни. Економічний розвиток країни, якій потрібні були робочі руки, політика держави стосовно залізничних компаній (фінансування залізниць урядом за допомогою земельних грантів), агітаційно-пропагандистська робота зацікавлених у заселенні земель, все це стимулювалося ліберальним імміграційним законодавством, політикою відкритих дверей та вільним безперешкодним прийомом переселенців.

Появі англоконформізму слугували історичні події ХVІІІ ст., коли вихідці з Великої Британії були більшістю серед інших етнічних елементів, заселяючих американський континент, і склали правлячу еліту з англосаксонського ядра. Як і на рубежі ХVІІІ – ХІХ ст., так і через століття суть англоконформізму зводилась до білого англосакса протестанта (WASP), який був уособленням “справжнього” американця. Під англоконформізмом розумілося, що англійські інститути, англійська мова, англійська культура мають бути домінуючими та слугувати для наслідування і прийняття іммігрантами системи англосаксонських цінностей. Тобто для всіх, хто не міг або не хотів відмовитися від своєї культури та традицій своєї батьківщини та прийняти ціннісні настанови та стиль мис-

лення “справжнього” американця, зачинялися двері до американського суспільства, й вони підпадали під категорію “другого гатунку” громадян Америки [6, с. 28]. Появі “англоконформізму”, як ідеологічної асиміляційної теорії, передувала в середині XIX ст. радикальна політична течія щодо іммігрантів – рух “нічого не знаючих” (know nothing або “незнаек”). Виступаючи проти приїзду іммігрантів до Сполучених Штатів Америки, вони, в основному вихідці з Великої Британії, займалися погромами та дискримінацією ірландських, німецьких та інших іммігрантів. Тобто незгодних з постійним напливом до країни іммігрантів будь-якої національності, крім вихідців з Британії, вистачало і протягом XIX ст. Цей рух носив нетривалий за часом характер та не досяг яких-небудь помітних результатів з причини свого немасового характеру та відсутності сильної та результативної підтримки з боку владних кіл Сполучених Штатів. Ситуація різко змінюється з появою на берегах американського континенту південних та східних європейців, масовість руху яких вражала американців й нещодавніх “старих” іммігрантів. Колишня ворожість до ірландців та німців була перенесена на італійців та вихідців з країн Східної Європи. Нащадки тих же ірландців та німців, зазнаючи переслідувань двома-трьома десятиліттями раніше, зараз вже виступали як корінні американці [17, С. 27].

Таке радикальне відношення до “нової” імміграції було викликано і розвитком теорії Дарвіна, яку у 80-х рр. XIX ст. американське суспільство стало застосовувати як вагомий аргумент для боротьби з іноземцями [17, с. 26] та євгенічними міркуваннями [10, с. 378], які вказували на відмінність між новоприбулими іммігрантами та “вищими” расами Америки у відношенні рівня народжуваності (вищий рівень народжуваності у представників “нової” імміграції у порівнянні зі “старою”). Питання мови та расової приналежності стають наріжними каміннями в подальшій боротьбі прихильників англоконформізму за обмеження імміграції. З 1899 р. Імміграційне бюро починає класифікувати приїжджаючих іммігрантів за расовою приналежністю, що було викликано поліетнічністю багатьох країн-постачальників іммігрантів, і, авжеж, для зручного мит-

тевого відгородження від “іммігрантів, які відрізнялися від “корінних” американців настільки, що сам факт їх масової асиміляції створював загрозу для традицій, цінностей та політичних інститутів Сполучених Штатів” [7].

Услід за виступами представників та керівників американського тред-юніонізму проти широкого потоку іммігрантів все частіше починають звучати у пресі та, особливо, серед політичних діячів обвинувачення стосовно “нових” іммігрантів як чинника, що погіршує соціальний клімат держави, як джерело безладу, злочинності та пауперизму. Якщо у 80-х рр. XIX ст. мова йшла, насамперед, про обмеження імміграційних потоків з метою поліпшення та покращення умов праці та підвищення життєвого рівня американського робітника, то з 90-х рр. тенденція “покращення складу” імміграції звертає у напрямі “неповноцінності” новоприбулих у політичному, соціальному, релігійному та, особливо, у національно-культурному плані. До 20-х рр. XX ст. (коли були прийняті головні закони з імміграційного питання) головною мотивацією боротьби прихильників кардинального обмеження, а то і зовсім припинення, “нової” європейської імміграції стає питання низького рівня освіти, письменності та культурного розвитку в цілому кожного з іммігрантів.

Наприкінці XIX ст. реакційні кола (нейтивісти) роблять англоконформізм ідеологічною та політичною теорією, не без допомоги якої держава поступово починає проводити “нову” політику щодо “нових”, “неповноцінних” іммігрантів. У загальному вигляді її суть зводилась до вимагання від імміграційної та федеральної влади застосування радикальних дій щодо новоприбулих, а саме: починаючи від прийняття законодавчих обмежень стосовно деяких представників “нової” імміграції (контрактові робітники, інфекційно та психічно хворі, жебраки, анархісти, проститутки та ін.) і закінчуючи кампанією за введення теста на грамотність для всіх іммігрантів. У 1896 р., через два роки після створення головного осередку, впровадження програми рестрикціоністів, Ліги обмеження імміграції (Immigration Restriction League), до президента Сполучених Штатів надходить звернення від сенатора Г. Лоджа з пропозицією та обгрун-

туванням необхідності введення теста на грамотність як єдиного діючого засобу, здатного зупинити імміграцію населення в такому масштабі. “Небезпека наступила. Вона ще не достатньо велика, але, в той же час, вона вже достатньо потужна, щоб ми почали діяти поки ще є час та поки, це може бути зроблено легко та ефективно. Небезпека знаходиться біля головного входу на нашу землю; вона знаходиться у напрямі необмеженої імміграції. Час, без сумніву, прийшов; якщо ми не можемо поки зупинити повністю імміграцію, то, по меншій мірі, потрібно її стримувати, просіювати та обмежувати” [24, с. 198]. Подібні настрої в той період були характерні лідерам робітничих організацій [1, с. 45; 18, с. 15], представникам благодійних товариств, чиновникам імміграційної служби [20, с. 75], представникам Конгресу та Республіканської партії. Таким чином, англоконформізм справив досить потужний вплив як на політичні (лобісти в стінах Конгресу, сенатор Г. К. Лодж, генеральний комісар Елліс Айленда Вільям Вільямс, генеральний уповноважений у справах імміграції Ф. Сарджент, президент Т. Рузвельт), так і на економічні кола (підприємець Г. Лі, великий акціонер залізничних компаній М. Форбс, керівництво Американської Федерації Праці (АФП) та “Рицарів праці”), всебічна діяльність яких і привела, після неодноразового обговорення закону стосовно граматичного теста в Конгресі (а саме 16 разів), до його прийняття у 1917 р.

Інша концепція, яка діє спочатку паралельно з англоконформізмом, а потім в майбутні декілька десятиліть стає ідеологією та перетворюється в ідеальну модель справжньої американізації – концепція т. зв. “перетоплюючого казана” (“melting-pot”). Сама метафора походить від назви п’єси англійського драматурга та письменника Ізраеля Зангвілла про життя єврейської сім’ї, яка рятуючись від погромів, залишила Росію та отримала притулок в Америці. Суть концепції полягає в тому, що Сполучені Штати Америки здатні прийняти іммігрантів будь-якої національності, культури, які і створюють разом з американцями єдину націю, єдину американську культуру, “засновану на найкращих елементах усіх культур, що їх привезли з собою іммігранти, і тому вони, приймаючи американську культуру, переймають для себе щось вище чи краще, яке автоматично включає і

все щонайкраще в їх батьківській культурі” [11, с. 215]. На думку дослідниці єврейської імміграції в США В. І. Журавльової концепцію “плавильного котла” можна інтерпретувати так: “справжнім” визнавали американця змішаного походження, а за іммігрантами, при умові їх вдалої асиміляції, зберігалось право робити свій внесок у розвиток національної традиції” [7].

Сама теорія відповідала кращим традиціям американської історії та американської демократії, чим неодноразово апелювали прихильники імміграції. Так, один із лідерів американської єврейської общини нагадував: “Ми не повинні забувати, що ця країна існувала і буде існувати не тільки для американського народу, але й для всього світу, що ми маємо надати рівні права євреям, фінам, вірменам, неграм, що в наші обов’язки входить допомога тим, хто бореться за республіканську форму правління... Демократія розуміє під собою рівність та братерство всіх людей” [7]. На противагу головному осередку рестрикціоністів (Ліга обмеження імміграції) почала діяти впливова “Американська еміграційна кампанія”, управління якою здійснювали міністри, губернатори, сенатори, бізнесмени, “Ліга з захисту імміграції” (Immigration Protective League) та “Національна ліберальна імміграційна ліга” (National Liberal Immigration League) (до неї входили майбутній президент В. Вільсон та відомий підприємець А. Карнегі), головною метою яких була боротьба в Конгресі проти нейтивістів, проти введення теста на грамотність, проти організації консульської інспекції в країнах еміграції, тобто боротьба за забезпечення масового ввозу іммігрантів. Опоненти рестрикціоністів наголошували на тому, що проблема асиміляції існує тільки для першого покоління іммігрантів, що, своєю чергою, компенсується успіхами наступних поколінь. В економічному плані потік некваліфікованих іммігрантів відповідав економічним потребам держави, оскільки праця іммігрантів була необхідна і бажана там, де не волили працювати американські робітники.

Найгостріші сперечання викликало питання раціональності граматичного тесту, на проект якого у двох випадках було накладено вето президента Г. Клівленда у 1896 р. та президента У. Тафта у 1913 р., у зв’язку з міркуваннями про неправомірність “тесту” та його невідповідність американським традиці-

ям. Так, звертаючись до палати представників у своєму вето на впровадження теста на грамотність президент, Г. Клівленд, не заперечуючи необхідності подальшого введення імміграційних обмежень для поліпшення становища американського робітника, зазначає своє бачення даної ситуації: “Я не можу повірити, що ми будемо захищені від лиха за допомогою скорочення імміграції тих, хто не може писати та читати на будь-якій мові 25 слів нашої Конституції. На мій погляд, існує більше безпеки від прийняття сотень тисяч іммігрантів, які, хоча й не можуть читати та писати, але шукають серед нас свій дім або можливість працювати, ніж приймати тих непокірних агітаторів та ворогів адміністративного контролю, які не вміють не тільки читати та писати, але й насолоджуються промовама неграмотних і здатних викликати невдоволеність та неспокій. Жорстокість та безлад не йдуть від неграмотних робітників. Вони, скоріше жертви освічених агітаторів...” [23, с. 200]. Механізмом вирішення проблеми прихильники імміграції пропонували перерозподіл населення з великих міст Східного узбережжя на Захід при сприянні уряду, залізничних компаній та приватних організацій. За задумами прихильників концепції “плавильного котла”, ця ідеологія мала переслідувати не тільки етнонаціональну однорідність американської держави, але й слугувати суспільному миру та злагоді без національних та соціальних конфліктів.

Ставлення ж американського суспільства до “нової” імміграції та іммігрантів взагалі було не менш двостороннім. Впливова діяльність як одного напряму, так і іншого сприяла появі проблеми визначення американської національної ідентичності. Багато хто усвідомлював необхідність появи іммігрантів, так би мовити, для “циркуляції крові”, що укріплює здоров’я нації та забезпечує її прогресивний розвиток. Але, разом з тим, кількість новоприбулих та різнорідність їх національно-етнічного складу занепокоювало багатьох американців, які вбачали в іммігрантах джерело всього безладдя та зубожіння. Невдоволеність американських робітників пояснювалась готовністю “нових” іммігрантів переймати робочі місця та працювати за більш низьку заробітню платню, що вело до конкуренції на ринку праці, до зниження наявних стандартів рівня життя. Внаслідок

наявності суперечностей між представниками “старої” та “нової” хвилі імміграції почали діяти етнічні стереотипи (як приклад, “чисті”, “справжні” американці на противагу вихідцям з країн “нижчого” сорту).

Таким чином, питання раціональності прийняття європейських іммігрантів “нової хвилі” та їх асиміляції з боку уряду та суспільства стають головними ланками в загальному комплексі імміграційної проблеми наприкінці XIX – початку XX ст., що було пов’язано зі зміною характеру імміграції і, своєю чергою, з переходом політики “відкритих дверей” для іммігрантів на імміграційний режим як на папері, так і на ділі. Наявність величезної кількості національних груп у лавах “нової” хвилі дозволяла використовувати питання расової, релігійної, культурної “неповноцінності” іммігрантів на користь вирішення тогочасних економічних та політичних проблем як лідерами робочих організацій, соціальними реформаторами, представниками благодійних організацій, чиновниками імміграційної служби, так і особливо політичними партіями і самою державою.

З іншого боку, “нова” хвиля імміграції викликала неабиякий інтерес американського уряду та взагалі суспільства до питання національної ідентифікації, в результаті чого з’явилося два виклики – “англоконформізм” та “плавильний котел”. Обидві концепції мали серйозний вплив на діяльність як вашингтонської адміністрації, так і на реакцію американського суспільства. В результаті, згідно з сутністю однієї, – імміграція зводилась до заперечення, оскільки не відповідала будові та потребам американського суспільства, а інша – зійшла до її приручення, що означало “правильну” асиміляцію. Завдяки зусиллям уряду, бізнесу та благодійних організацій, які брали найактивнішу участь у вирішенні імміграційного питання, вже вкотре протягом недовгої історії Сполучених Штатів було піднято на рівень суспільної значимості питання американської національної ідентичності, яке і сьогодні залишається вагомим аспектом у загальнонаціональній самосвідомості.

ЛІТЕРАТУРА:

1. Аскольдова С. М. Национализм лидеров АФТ в вопросе рабочей иммиграции (конец XIX – начало XX в.) / С. М. Аскольдова // Американский ежегодник. – М., 1974, С. 45 – 61.
2. Атаманенко С. В. Імміграція в Канаду і США менонітів Півдня України в 70-і роки XIX ст.: дис. на здоб. наук. ст. канд. істор. наук / С. В. Атаманенко – Дн-ськ, 2002.
3. Баграмов Л. А. Иммигранты в США / Л. А. Баграмов. – М., 1957.
4. Богина Ш. А. Историческое развитие американской нации (XIX в.) / Ш. А. Богина // Национальные процессы в США. – М., 1973, С. 58 – 95.
5. Гаджиев К. С. Американская нация: национальное самосознание и культура / К. С. Гаджиев. – М., 1990.
6. Евтух В. Б. Концепции этносоциального развития США и Канады: типология, традиции, эволюция / В. Б. Евтух. – К., 1991.
7. Журавлева В. И. Еврейская эмиграция из России в США на рубеже XIX – XX вв.: образ “чужого” в сознании американцев / В. И. Журавлева. – Доступно з: <http://www.nivestnik.ru/2001_2/12.shtm/>.
8. Иванов О. А. Иммиграция и иммиграционная политика в США : 1990-е годы : диссертация на соискание науч. степени кандидата истор. наук : 07.00.03. / О. А. Иванов. – М., 2005.
9. Иноземцев, В. Иммиграция: новая проблема нового столетия / В. Иноземцев. – Доступно з: <<http://www.archipelag.ru/agenda/povestka/povestka-immigration/polemika-antropotok/inozemsev-povata-problema/>>.
10. История человечества: В 8 т. – Т. 6 / Под ред. П. Матиаса и Н. Тодорова. – М., 2005.
11. Ісаїв В. Суспільний стаж, процес асиміляції й етнічна ідентичність українців в Північній Америці / В. Ісаїв // Ukrainians in American and Canadian Society. – Jersey City, 1976, С. 211 – 215.
12. Константинов А., Андреев Ю. Евреи в США глазами американцев / А. Константинов, Ю. Андреев. – М., 1985.
13. Лоуренс К., Ньюланд К. Четыре составляющие иммиграционной политики США / К. Лоуренс, К. Ньюланд. – Доступно з: <<http://www.archipelag.ru/agenda/povestka/povestka-immigration/wold/lourens-politic/>>.
14. Сич О. І. Імміграція та її місце в соціально-економічному розвитку Канади: дис. на здоб. наук. ст. докт. істор. наук / О. І. Сич. – Чернівці, 1994.
15. Таболина Т. В. Этническая проблематика в современной американской науке. Критический обзор основных этносоциальных концепций / Т. В. Таболина. – М., 1985.
16. Тондера М. Е. Полиэтничность и мультикультурализм в струк-

туре американской нации: история и современность: дис. на соис. науч. степени канд. полит. наук : 23.00.02, 07.00.03. / М. Е. Гондера. – М., 2005.

17. Филиппов С. В. США: иммиграция и гражданство (политика и законодательство) / С. В. Филиппов. – М., 1973.

18. Фонер, Ф. История рабочего движения в США: В 6 т. / Ф. Фонер. – М., 1958.

19. Хантингтон С. Кто МЫ? Вызовы американской национальной идентичности / С. Хантингтон. – М., 2004.

20. Шлепаков А. Н. Иммиграция и американский рабочий класс / А. Н. Шлепаков. – М., 1966.

21. Brinkley Alan. The Unfinished Nation: A Concise History of the American People / A. Brinkley. – Boston, 1997.

22. Commons J. R. Races and Immigrants in America / J. R. Commons. – New-York, 1930.

23. Extract from message of President Grover Cleveland, returning to the House of Representatives, without approval, the Immigration Bill of 1897, which provided a Literacy test for the admission of aliens (U. S. 54th Congress, 2d session, Senate Doc. No. 185) // Abbott, Edith. Immigration: select documents and case records. – Chicago, 1924, P. 198 – 201.

24. Extract from speech of Senator Lodge in Congressional Record (March 16, 1896), 54th Congress, 1st session, pp. 2817 – 20 // Abbott, Edith. Immigration: select documents and case records / Ed. Abbott. – Chicago, 1924, P. 192 – 198.

25. Fairchild, H. Pr. Race and Nationality as Factor in American Life / H. Pr. Fairchild. – New York, 1947.

26. Gordon, M. N. Assimilation in American Life. The Role of Race, Religion and Natural Origins / M. N. Gordon. – New York, 1964.

27. Handlin, O. Race and Nationality in American Life / O. Handlin. – Boston, 1957.

28. Historical Statistics of the United States. Colonial Times to 1957/ Prepared by the Bureau of Census with the Cooperation of the Social Science Research Council. – Washington, 1960.

29. Johnson, Kevin R. The “huddled masses” myth: immigration and civil rights / Kevin R. Johnson. – Доступно з: <<http://books.google.com.ua/books?id>>.

30. Olson J. S. The ethnic dimension in American history / J. S. Olson. – New-York, 1979.

31. Reports of the US Immigration Commission. Abstracts of the Reports of the Immigration Commission with conclusions and recommendations and views of the minority (in 2 volumes) / Presented by Mr. Dillingham, 1910. – Washington, 1911. – V. 1. – Доступно з: <<http://pds.lib.harvard.edu/pds/view/4138923?n=9&imagesize=1200&jp2Res=.25>>.

32. Tichenor Daniel J. Dividing Lines: the politics of immigration control in America / Daniel J. Tichenor. – Доступно з: <<http://books.google.com.ua/books?id>>.

УДК 94(=214.58)

Тетяна Сторожко

ДИХОТОМІЯ “СВІЙ-ЧУЖИЙ” У ТРАДИЦІЙНІЙ КУЛЬТУРІ ОХТИРСЬКИХ ЦИГАН

У статті досліджується культурний концепт “свій/чужий” на прикладі циганської громади м. Охтирка. Розглянуто самоізоляцію як засіб збереження ідентичності та усвідомлену реакцію у випадках негативного ставлення макросередовища. Прослідковано межі міжкультурного розмежування та культурної взаємодії циган з корінним населенням протягом тривалого проміжку часу.

Ключові слова: дихотомія “свій-чужий”, опозиція рома-гадже, цигани, традиційна культура, самоідентифікація, культурний концепт.

Storozhko T. The dichotomy of “sviy-chuzhiy” in traditional culture of gipsy community of Akhtyrka.

The article is devoted to research of cultural concept “sviy-chuzhiy” on the example of gipsy community of Akhtyrka. We consider isolation as a means of preserving the identity and a conscious reaction in cases of negative attitudes of macrosociety. We paid attention to border intercultural sharing and cultural interaction with the indigenous population of Roma for a considerable period of time.

Key words: the dichotomy of “sviy-chuzhiy”, the opposition Roma-gadzhe, Gypsies, traditional culture, identity, cultural concept.

Сторожко Т. Дихотомія “свой-чужой” в традиционной культуре ахтырских цыган.

В статье исследуется культурный концепт “свой/чужой” на примере цыганской общины г. Ахтырка. Рассмотрена самоизоляция как средство сохранения идентичности и осознанная реакция в случаях негативного отношения макросреды. Рассмотрены границы межкультурного разделения и культурного взаимодействия цыган с коренным населением на протяжении значительного отрезка времени.

Ключевые слова: дихотомія “свой-чужой”, опозиція рома-гадже, цыгане, традиційна культура, самоідентифікація, культурний концепт.

Людині завжди необхідно відчувати себе частину “ми”, і етнос — не єдина група, в усвідомленні належності до якої людина шукає укоріненості в житті. Ідентифікувавши себе з певною спільністю, особа живе зі зворотнім зв'язком, який має як внутрішню, так і зовнішню спрямованість [12, 41]. Серед таких груп можна назвати партії, церковні організації, професійні об'єднання, неформальні об'єднання молоді і т. ін. Такі групи виявляються недостатньо стійкими, адже їхній склад увесь час оновлюється, термін їх існування обмежений у часі, а саму людину можуть виключити з такої групи. Означені недоліки меншою мірою властиві етнічній спільноті, яка ґрунтується насамперед на міжпоколінній спорідненості, більш стійка в часі, для неї характерна відносна стабільність складу [11].

Опозиція “свій/чужий” є основним і дискусійним концептом для низки гуманітарних наук: філології (М. Петрова, М. Бахтін), культурології, філософії (А. Єрьомін), етнології (Ван Геннеп,), соціології (Е. Гідденс), психології (А. Тешфел, В. Мухіна, Г. Солдатова) та ін.[11]. Дослідженням означеного концепту в циганській культурі присвячені спеціальні роботи циганознавців М. Бессонова [1], М. Смірної-Сеславінської, Г. Цветкова [10] (Росія), Є. Марушиакової, В. Попова [8] (Болгарія). Дослідженням циганського етносу України займаються О. Беліков, О. Данилкін В. Євтух, Н. Зіневич, В. Наулко, М. Тяглий [9; 13].

Хоча цигани не мають єдиної самоназви, нині більшість ідентифікує себе як рома. Тому в суспільному житті цигани вживають цей етнічний термін, який вважається політично коректним у багатьох європейських країнах і суспільно-політичних організаціях. В Україні більшість населення традиційно сприймає ромів як циган, у той час коли частина циган не вважають себе ромами (наприклад, деякі групи циган Закарпаття ідентифікують себе з угорцями, а на Одещині з молдованами). Тому в дослідженні цієї етнічної спільноти ми будемо вживати більш усталену в історіографії назву “цигани”[2].

Цигани (роми) у своєму етногенезі зупинились на стадії міжгрупової етнічної спільноті і одночасно є екстериторіальним народом, дисперсно розселеним серед інших етносів. Ха-

рактальною особливістю циганського етносу є те, що він перебуває і функціонує у вигляді етнічних груп, поділ на які був зумовлений його історичною долею: способом життя, часом і місцем розселення [3, 40].

Концепт “свій-чужий” є ключовим у міжкультурній комунікації, адже зіткнення однієї культури з іншою в сучасному світі відбувається постійно, і абсолютизація “свого”, так само як і нерозуміння “чужого” створюють різні перешкоди в процесі міжкультурного обміну.

Основний міжкультурний поділ, який у циганській мові відбився в дихотомії “рома – гадже”, що і нині найважливіша для всіх груп циган, сутність якого тісно пов’язана зі стосунками з навколишнім нециганським середовищем. Самосвідомість циган також багаторівнева, структура циганського етносу в Україні до того ж має власну ієрархію [10].

В Україні розрізняють окремі циганські групи за професійною діяльністю; способом життя; мовою чи діалектом; рівнем самосвідомості і почуттям етнічної виключності [3, 40].

Це дослідження є спробою простежити на прикладі охтирських циган використання понять “свій-чужий” на побутовому рівні та на рівні міжкультурних відносин, принцип побутування вищезазначеної дихотомії в локальному середовищі охтирської ромської громади другої половини ХХ – початку ХХІ ст.

Достеменно невідомо, до яких етногруп належали цигани, які в ХХ ст. кочували Слобожанщиною. Ми можемо лише припустити, що це були “руські” цигани (тобто цигани, що належать до групи “*руська рома*”), тому що *серви* у своїй більшості були вже давно осідлими. Цигани, що проживають зараз на території Охтирського району і зараховують себе до *руських*, оселились тут в основному після заборони кочівлі. А от родоначальниками охтирських *сервів* були артисти з ансамблю, що в довоєнні часи переїхав в наші краї з Таганрога [7]. Через досить тривалий і тісний зв’язок обох груп із корінним населенням їх традиції мають багато подібного, основною ж відмінністю залишається мов.

Циганська громада, що нині мешкає на території міста Охтирки, належать до двох етнічних груп – це, як вже зазна-

чалоя вище, – *руська рома* та *серви* (українські цигани). Хоча за даними Охтирського відділу статистики в 2001 р. в Охтирці проживало 79 осіб, а по Охтирському району – 19, навіть без спеціальних підрахунків можна сказати, що їх набагато більше. За нашими спостереженнями, кількість циган принаймні втричі перебільшує дані відділу статистики.

Хоча дихотомію “*рома – гадже*” часто перекладають як “цигани – нецигани”, більш точним є переклад – “рома – чужі”. У цьому протиставленні “*рома*” означає “свої люди”, а “*гадже*” – “чужі люди”. “Своїми” можуть називатися тільки члени групи, котрі живуть за традиціями циганської культури, відносно “чужих” застосовуються інші стандарти поведінки й оцінки. Таким чином, опозицію “*рома – гадже*” слід розуміти як культурний концепт, якому відповідає система подвійних стандартів, причому стандарт циганської культури розташований набагато вище на шкалі цінностей [10]. Це легко простежується навіть у процесі виховання дітей. Бажаючи присоромити дитину за недобрий вчинок або поведінку, яка не відповідає традиційним моральним устоям, говорять, що вона поводитья, “*ніби гаджо*”.

Слово *гаджо* залишається для циган одним із центральних за своєю соціальною значущістю, причому рома, які зберігають особливості традиційного укладу, контактують із “*гадже*” рівно настільки, наскільки це необхідно для життя: у торговельній сфері, при спілкуванні із клієнтами, із представниками місцевої адміністрації тощо. Цигани з більш високим освітнім рівнем, як правило, мають більше контактів з нециганами, але при цьому автоматично застосовують різні стандарти поведінки й оцінки для ромів і неромів. В основі цього збереження міжетнічної дистанції лежить механізм відтворення традиційної соціальної культури в кожному новому поколінні, який, своєю чергою, пов'язаний з відтворенням архетипів духовної культури.

З часом зміст слова, яке використовується для позначення “чужого” зазнає змін залежно від того, як розвиваються відносини із представниками чужої спільноти. Так, до того часу, як зміст індоевропейського слова “ghosti” розщепився в різних індоевропейських мовах (гот. “gasts” – “чужоземець”, лат. “hostis” – “ворог”, рос. “гости” – “іноземні купці”), воно, мабуть, просто

позначало чужого, який усвідомлювався як ворог, якщо чужоземець був з недобрими намірами, і як гість або купець, якщо наміри були добрі. Слово “гаджо”, в потенціалі містить обидві оцінки, проте у циган воно історично несло в основному негативний зміст, оскільки цигани, у будь-якому випадку, у доступний для огляду історичний період у Європі, жили переважно в агресивному оточенні. У наш час цей негативний відтінок дещо пом’якшав, і слово може вживатися як нейтральне, просто позначаючи особу іншої культури. Його реальне емоційне забарвлення тепер частіше пов’язане з конкретною ситуацією.

Важливість зазначеного міжкультурного розмежування проявляється в тому, що в тих ромських груп, які фактично втратили циганську мову та багато норм традиційної культури (наприклад, в деяких груп ромів України, Молдавії), з тих декількох слів, які ще зберігаються в мові, це, в першу чергу, слова “ром” і “гаджо”.

Як зазначають М. Смірнова-Сеславінська та Г. Цветков, опозиція “рома – гадже”, сама по собі будучи культурним концептом, тісно пов’язана “*романіне*” (умовно можна перекласти як “циганство”). “Романіне” – широке поняття, що виражає комплекс світогляду ромів, психоемоційного складу, соціального устою, звичаєвого права, норм поведінки і моралі, способу життя, взаємин того, що складає сутність і головну цінність ромської культури. У контексті цього поняття і в зіставленні з ним існують “чужі” (*гаджо*) [10].

Враховуючи, що впродовж багатьох сотень років цигани живуть серед інших народів, контактуючи з представниками інших культур, вражаючою обставиною є унікальна стійкість культури ромів та її опірність обставинам, що сприяють асиміляції.

Каталізатором процесу культурної ізоляції впродовж всього цього періоду слугували суворі зовнішні умови: переслідування, економічна і соціальна дискримінація, фізичне знищення. У неконфліктних ситуаціях циган, на підставі побутуючих стереотипів, просто остерігались, мінімізуючи з ними контакти, хоча деякі місцеві жителі з цікавістю сприймали прибуття екзотичного люду. Приїзд циган до Охтирки завжди викликав інтерес у молоді, а особливо – у дітей.

Під час пошукової роботи над темою мені неодноразово доводилось чути розповіді охтирчан про їх дитячі подорожі до загадкового табору. Так, В. В. Хорошун (1955 р.н.), розповідає, що коли їй було десь п'ять-шість років, вона разом з іншими дітьми побігла на табірну стоянку “дивитись циган”. Їй добре запам'яталася циганка, яка готувала в казанку обід на відкритому вогнищі. Та найбільше вразило те, що в таборі бігало багато дітей і всі вони були босі. Вони хотіли погратися зі своїми однолітками з табору, та налякані батьки забрали дітей додому, пізніше вони пояснювали дітям: “Щоб цигани не вкрали” [5].

Разом з тим, як розповідає В. П. Карамзіна, українська циганка із сервицького роду богданчики 1927 р. н., вечорами молодь в таборі збиралась навколо вогнища. Тут влаштовувались танці, ігри, співали пісень. Частими гостями на таких вечорах були “руські”, тобто молодь з українського оточення. Вони завжди з нетерпінням чекали на приїзд табору і раділи, коли приїжджали “їхні” цигани [4].

Самоізоляція в випадках негативного ставлення макросередовища ставала інструментом захисту і фізичного виживання. Той факт, що мінімізація зовнішніх контактів, перш за все з представниками органів влади, стала узвичаєною нормою поведінки з не циганами, вказує на те, що це була усвідомлена реакція на зовнішні умови. Так, свідчення перед владою проти циган, навіть під тиском, каралося вигнанням з общини, що дорівнювало соціальній смерті і ставало ганьбою для всього роду. Тому циган швидше погоджувався відсидіти термін у в'язниці, ніж переступити через норми, які усвідомлювалися як частина морального кодексу [10]. Навіть зараз охтирські цигани підкреслюють, що вони ніколи не звертаються до суду, чи “в міліцію”, а будь-які спірні питання виносяться на розсуд поважних членів громади. З тієї ж причини традиційно не можна було посвячувати гадже в циганські “закони”, оскільки влада могла використовувати цю інформацію проти циган.

Зараз це явище можна простежити на прикладі ставлення до журналістів. Як неодноразово доводилось спостерігати, цигани намагаються взагалі уникати будь-яких інтерв'ю, чи опитувань, особливо ж “бояться” фотоапаратів. З цією проблемою нам до-

водилось стикатись на початкових етапах роботи, як самі цигани розповідали пізніше: “приходили вже до нас, розпитували про традиції, звичаї, цікавились історією, ще й попросили сфотографувати всю родину, а потім в газеті написали про якісь крадіжки, наркотики і “карточку” нашу поставили” [6].

Таким чином, в умовах, коли за межами власного колективу, в макросуспільстві циган міг виявитися людиною не просто з низьким соціальним статусом, а практично поза соціальним простором, зв’язки всередині власної общини і роду набували особливої цінності, як і кодекс поведінки, тобто романіпе. В складних умовах життя родові і громадські зв’язки — чи не єдиним чинником стабільності циганського життя. Слід зазначити, що і сьогодні перед зовнішньою небезпекою, коли треба постояти за “своїх” у циганській громаді вмиль забуваються будь-які внутрішньородові суперечки, чи непорозуміння.

Первинна соціалізація у циган, як представників будь-якої традиційної культури, відбувається в родинному колективі. Тому поняття “чужий”, як правило, включає і генетичну чужерідність, тобто відсутність у іноплемянника родинних зв’язків серед циган (чому він і називається іноплемянником). Якщо для позначення “своїх” використовується етнізм, то всі інші, що не належать до “своїх”, називаються “чужими”. Ця етнічнопсихологічна риса лежить в основі подібної опозиції в багатьох етнічних груп (наприклад, у євреїв). Негативний зміст, який нерідко вкладається в позначення “чужого”, пов’язаний в першу чергу з міжкультурною дистанцією між представниками різних народів, але причина значної замкненості циганських груп, безперечно, була пов’язана зі складними умовами життя, а також з мобільним устроєм, що не дозволяв встановлювати тривалі зв’язки з місцевим населенням.

Тут слід згадати про вимушені винятки з правила. Так, за часів кочівлі циганські табори, не маючи постійного житла, зупинялися на зимівлю у місцевих жителів. Зрозуміло, що не кожен погодиться жити під одним дахом з людьми, які мають сумнівну репутацію. Тому цей факт свідчить про певний ступінь довіри і налагоджені взаємини місцевого населення та циган. Крім того, це було вигідно з економічного погляду. Цига-

ни завжди тримали коней і тому допомагали господарям із кормом для худоби, чи заготівлею дров на зиму; жінки ходили в місто ворожити і просити продукти харчування. Провізія, здобута за день, споживалася за одним столом. Тому цигани намагалися кочувати в межах двох-трьох областей, щоб, зробивши гак в кількасот кілометрів, на зимівлю повернутись на те саме місце. І з початком холодів господарі чекали “своїх” циган [7].

Унаслідок акції 1956 року в країні відбулося зовнішнє припинення циганської кочівлі. Після примусового оселення більшість, або 90,5% циганських сімей, мешкали у власних будинках, 9,3% – у державних і лише 0,2% – у кооперативних квартирах [3, 41].

Та самі цигани наголошують, що процес осідання був важчим насамперед у моральному плані. Не знали, що чекає їх в майбутньому, не могли уявити, “з чого вони, прив’язані до одного місця, будуть жити”, і тому боялись, хоча майже в кожній сім’ї вже були осілі родичі.

Цигани традиційно, як і більшість дисперсно розселених етнічних груп у містах мешкають поруч на одній вулиці, чи на одному кутку. Усі “циганські” вулиці, як правило, розташовувалися на околиці міста, а хати цигани будували там, де раніше стояли їхні шатри [3, 43]. В Охтирці кількість осілих циган збільшилась десь 1960-го року. Тоді цигани оселилися спочатку в районі Таборного (1 сотня), потім на вул. Полтавській (3 сотня). Місцеві мешканці згадують, що в цей час цигани збирали металобрухт, розвозили по вулицям вапно, орали людям огороди, а жінки ходили по дворах, пропонуючи поворожити.

У 1970-1980-х роках в Охтирці окремі циганські родини вже поселилися на вулицях Мічуріна, Енгельса, Радсело (8 сотня), а в 1990-х – на вулицях Лесі Українки, Пушкіна (10 сотня).

Перехід до осілості сприяв зближенню циган з місцевим населенням, у першу чергу в зоні спільного проживання. У таких селах і селищах, де циганські “слобідки” часто становлять більшу частину місцевого населення, були не поодинокі випадки, коли сусіди виявлялися посвячені в норми звичаєвого права циган. Так, деякі охтирчани, що з дитинства спілкувалися із циганськими дітьми, ходили з ними в одну школу, розуміють

й циганську мову. Згадуючи таку людину в розмові, цигани не забувають підкреслити, що “він, майже як ром”. У відношенні таких нециган, пов’язаних із циганами загальним територіальним, соціальним і культурним простором, можуть застосовуватися ті ж норми звичаєвого права, що й стосовно циган (саме з ними цигани найчастіше вступають у міжетнічні шлюби). “Циганською” до сьогодні залишається загальноосвітня школа № 9, циганські діти також навчаються в школах № 4 та № 8.

Важливою умовою соціальної приналежності людини до родинного колективу є опанування всіма елементами культури, від мови до форм етикету, ціннісних установок і способу мислення. У певних ситуаціях це може виявитися більш важливим, ніж кровна спорідненість. Тому встановлення соціальної спорідненості (усиновлення), що додає усиновленій дитині соціальних (прийомних) батьків, законним чином соціалізує його, і головними тут стають не антропологічні ознаки (рома всиновлюють і нециган), а опанування дитиною всіма елементами культури, тобто *романіте*. Така дитина стає *романо чаво*.

Усвідомлення різниці між походженням і вихованням – з одного боку, і розумінням і дотриманням ромських культурних норм – з іншого, створило такий культурний і мовний феномен, як *романо гаджо* (дослівно “нециганський циган”). Цей феномен є вираженням того руху “чужого” у напрямку до ромської культури, який ставить його в проміжне положення між рома і гадже.

При міжетнічних шлюбах та інкультурації дружини нециганського походження в ромській сім’ї (тобто при оволодінні нею мовою та базовими компонентами ромської культури) щодо неї починають діяти ті ж правові настанови, що і відносно інших членів колективу. Своєрідність її становища полягає в тому, що, не маючи родового коріння, вона належить до спорідненої общини. Тому її соціальний статус в групі зміцнюється з часом, з надбанням нею кровних родичів в особі власних дітей, онуків і посиленням через них родинних стосунків. Тут не можна не згадати Ільїн Олену, українку за походженням, про яку самі цигани говорили, що “вона була навіть краще за справжніх циганок”. З особливою гордістю зазначали, що

в їхньому середовищі Лена завжди спілкувалась виключно циганською мовою. Зараз у кожній циганській хаті, куди б ви не зайшли, почувєте про цю людину лише позитивні відгуки. Подібні приклади зафіксовані з усних оповідей А. А. Орловської, польської циганки з табору, який кочував по Білорусі в повоєнні роки, описує в своїх дослідженнях і М. В. Бессонов [1, 83].

Натомість цигани, які втратили *romanine*, не визнаються своєю громадою і сприймаються як *гаджо*. Для навколишнього населення вони цигани, а цигани не вважають їх, а тим паче їхніх нащадків “своїми”. Такий статус мають діти артистки охтирського циганського довоєнного ансамблю, Дар’ї Ледіньової (Волошиної), яка вийшла заміж за українця, та й сама вона підтримували зі своїми родичами суто формальні стосунки. Теж саме можна сказати і про Г. А. Біловол, яка взагалі намагається не афішувати свого походження [7].

Звичайно обряди та традиції циган дуже перекликаються з обрядами місцевих жителів – українців. Але цигани надають особливої уваги дотриманню ustalених правил, які передають з покоління в покоління. Така повага до традицій відчувається і у молодих циган. Наприклад, навіть юні дівчата знають, що їм не можна повертатися спиною до чоловіка циганської національності, переступати через посуд (відра, каструлі тощо), не можна наодинці гуляти по вулиці, особливо, де є чоловіки. Піти до лікарні жінка може тільки в супроводі чоловіка, брата, батька або старшої жінки з дозволу голови родини.

Зараз Охтирку неможливо уявити без циган. Вони не залишилися осторонь від соціально-економічного, культурного та політичного життя нашого краю, були активними учасниками багатьох історичних подій. За цей час вони досить добре пристосувалися до місцевих умов. У міжетнічних відносинах подекуди все ще має місце традиційна наявність антициганських настроїв. До циган ставляться з почуттям постійної підозри. У суспільстві склався певний стереотип, що цигани – потенційне зло. Це відбувається у випадках дискримінації на роботі, в навчанні, в медичному обслуговуванні, в судових процесах. Означені явища породжують зустрічну реакцію з боку циган [3, 42] та консервують побутування звичаєної в циганській культурі дихотомії “свій-чужий”.

ЛІТЕРАТУРА:

1. Бессонов М. В. Нарративные источники как один из информационных ресурсов цыгановедения // Наукові записки. Збірник праць молодих вчених та аспірантів. – Т. 15: Тематичний випуск “Роми України: із минулого в майбутнє”. – К., 2008. – С. 73-94.
2. Зіневич Н. О. Цигани в Україні: формування етносу і сучасний стан // Український науковий журнал. – К., 2001. – № 1. – С. 40-52.
3. Зіневич Н. О. Циганський етнос в Україні (історіографія та джерела). Автореф. дис. канд. іст. наук: спец. 07.00.06 – історіографія, джерелознавство та спеціальні іст. дисципліни / НАН України. Ін-т укр. археографії та джерелознавства ім. М. С. Грушевського. – К., 2005. – 18 с.
4. Інтерв'ю Т. Сторожко із В. П. Карамзіною (Катериною), циганкою із сервицького роду богданчики (1927 р. н.), с. Кардашівка, 2008 р. – особистий архів автора.
5. Інтерв'ю Т. Сторожко із В. В. Хорошун (1955 р. н.), м. Охтирка, 2009 р. особистий архів автора
6. Інтерв'ю Т. Сторожко із Т. І. Пінчуковою, руською циганкою із роду дульчата (1945 р.н), м. Охтирка, 2008 р. – особистий архів автора.
7. Інтерв'ю Т. Сторожко із Ю. М. Лисенком, руським циганом із роду шишки (1949 р.н.), с. Кардашівка, 2008 р. – особистий архів автора.
8. Марушиакова Е. Попов В. STUDII ROMANI. – Том VII. Избрано. – София: Парадигма, 2007.
9. Роми України: із минулого в майбутнє / НАН України, Ін-т укр. археографії та джерелознавства ім. М. С. Грушевського; редкол.: В.І. Наулко (відп. ред.) [та ін.]. – К., 2008. – 440 с.
10. Смирнова-Сеславинская М. В., Цветков Г. Н. Цыгане. Происхождение и культура. Социально-антропологическое исследование. – Москва-София: Парадигма, 2009.
11. Стефаненко Т. Г. Социально-психологические аспекты изучения этнической идентичности. М., 1999.
12. Шульга М. Етнічна самоідентифікація // Мала енциклопедія етнодержавознавства / НАН України. Ін-т держави і права ім. В. М. Корецького; Редкол.: Ю. І. Римаренко (відп.ред.) та ін. – К.: Довіра: Генеза, 1996. – 942 с. – С. 41.
13. Yevtukh V. Roma in Ukraine: Ethnodemographical and Sociokultural Conexts // GESIS Leibniz-Institut für Sozialwissenschaften /Thematic series: Social Sciences Eastern Europe / Roma in Central and Eastern Europe, 2009/2. – P. 57-61.

УДК: 39:821.161.2-1:331.556.4(450=161.2)

Олена Гінда

ФОЛЬКЛОРНІ, ЕТНОКУЛЬТУРНІ ТА ЕТНОМЕНТАЛЬНІ ЕЛЕМЕНТИ У ПОЕТИЧНИХ НОВОТВОРАХ УКРАЇНСЬКИХ ЗАРОБІТЧАН В ІТАЛІЇ

У статті проаналізовано поетичний доробок представників української діаспори в Італії – унікальне явище, яке не вкладається в межі індивідуальної літературної творчості, оскільки у більшості творів виразно проявляється передовсім масова, а не індивідуальна свідомість. Прояви традиційної народної культури у поетичній творчості українських заробітчан помітні на усіх рівнях: жанровому, формально-змістовому, тематичному, образно-поетичному. Спостереження над тематикою і поетикою цього доробку проілюстровано прикладами найбільш типовими і характерними. У досліджуваному матеріалі виразно простежуються світоглядні та ментальні стереотипи української народної культури, які при своєму функціонуванні у чужоземному контексті зазнають як змістових, так і формальних трансформацій. Звідси випливає, що цей пласт духовної культури українського народу належить водночас його історії, етнографії та фольклорному світові і тому повинен бути всебічно дослідженим і вписаним до загальноукраїнського культурного простору.

Ключові слова: традиційна народна культура, фольклорний світ, українська діаспора в Італії, українські трудові мігранти, фольклористичний аналіз; жанровий, формально-змістовий, тематичний, образно-поетичний рівні художнього тексту.

Hinda O. The folkloric, ethnocultural and ethnomental elements in poetic heritage of the representatives of Ukrainian diaspora in Italy.

The article analyzes poetic heritage of the representatives of Ukrainian Diaspora in Italy – a unique phenomenon which exceeds the boundaries of individual literary work, since the majority of poems reveal, first and foremost, not mass but individual consciousness. In the works by Ukrainian migrant

workers traditional folk culture can be traced on different levels, in particular the levels of genre, form and plot, imagery and poetics. Observations of themes and poetics of the studied works are illustrated by examples which are viewed by the author as the most typical and characteristic ones. In the material under research one can discover the outlook and mental stereotypes of Ukrainian folk culture which, due to their functioning in the foreign context, undergo certain transformations both in plot and form. The author claims that this layer of intellectual culture of the Ukrainian nation belongs to its history, ethnography and folklore, and thus has to be meticulously researched and included into all-Ukrainian cultural space.

Key words: *traditional folk culture, folklore world, Ukrainian Diaspora in Italy, Ukrainian migrant workers, folkloristic analysis; genre, form and plot, image and poetics as levels of a literary work.*

Гинда Е. Фольклорные, этнокультурные и этноментальные элементы в поэтических новопроизведениях представителей украинской диаспоры в Италии.

В статье проанализировано творчество представителей украинской диаспоры в Италии – уникальное явление, которое не укладывается в рамки индивидуального литературного творчества, поскольку в большинстве произведений ярко выражено прежде всего массовое, а не индивидуальное сознание. Проявление традиционной народной культуры в поэтическом творчестве украинских трудовых мигрантов ощутимо на всех уровнях: жанровом, формально-содержательном, тематическом, образно-поэтическом. Наблюдения над тематикой и поэтикой исследуемого материала проиллюстрировано наиболее характерными и типичными примерами. В исследуемом материале выразительно прослеживаются мировоззренческие и ментальные стереотипы украинской народной культуры, которые, функционируя в “чужеземном” контексте, претерпевают как содержательные, так и формальные трансформации. Из этого следует, что этот пласт духовной культуры украинского народа принадлежит в равной степени его истории, этнографии и фольклорному миру и потому должен быть всесторонне исследован и вписан в общеукраинское культурное пространство.

Ключевые слова: *традиционная народная культура, фольклорный мир, украинская диаспора в Италии, укра-*

инские трудовые мигранты, фольклористический анализ; жанровый, формально-содержательный, тематический, образно-поэтический уровни художественного текста.

Приблизно 350 тисяч українців проживає і працює сьогодні в Італії. Це – дані офіційної статистики, натомість реальна кількість трудових мігрантів у цій країні є значно більшою. Четверта хвиля еміграції українців розпочалася у 90-х роках минулого століття і триває до сьогодні. Відтік українців за кордон дослідники пов’язують передовсім з нестабільною соціально-політичною ситуацією в Україні, наголошуючи, що за останній рік кількість тих, хто покинув батьківщину, суттєво зросла порівняно з попередніми роками. Українців, що працюють за кордоном, зазвичай називають “українськими заробітчанами”, “трудовами мігрантами”, натомість існують усі підстави, щоби зарубіжні українські спільноти маркувати саме як діаспори, виходячи з сучасного розуміння поняття, яке означає “... стійку форму спільноти інонаціональних іммігрантів, котра виникла у результаті міграції і проживає локально чи дисперсно поза історичною батьківщиною, яка спроможна до самоорганізації. Її представники об’єднані за змістовими та якісними духовними основами, що уможлиблює розпізнавання дочірнього клану базової нації за усіма матрицями життєтворчості, які спрямовані на якісне формування спільного менталітету..., який відповідає материнському етносу і згуртовує дочірній пласт в інокультурному середовищі за такими ознаками, як... групова самосвідомість, пам’ять про історичне минуле, культура народу” [2]. Українську діаспору дослідники вважають найчисельнішою у світі, водночас зазначаючи її розпорошеність. Розкидані по світах, українці намагаються якомога довше зберегти свою національну ідентичність: вони створюють школи українознавства, підтримують діяльність українських прицерковних громад, організовують осередки і гурти, проводять культурні заходи. Усе зазначене насамперед спрямоване на збереження й експлікацію української історії та культури у чужоземному середовищі.

Редакційна колегія українського християнського часопису “До світла”, що виходить під патронатом Української греко-католицької церкви Святої Софії у Римі, щоденно отримує ве-

лику кількість листів від українських трудівниць, котрі працюють чи не у всіх регіонах Італії, з поетичними (переважно) і прозовими творами дописувачів. Лише незначна частина цього доробку друкується у часописі, решта ж зберігається у архівах і чекає уваги науковців. Творчий доробок дописувачів – унікальне явище, яке аж ніяк не вкладається в межі індивідуальної літературної творчості. У більшості творів виразно проявляється передовсім масова, а не індивідуальна свідомість. Прояви традиційної народної культури у поетичній творчості українських заробітчан спостерігаємо на усіх рівнях: жанровому, формально-змістовому, тематичному, образно-поетичному. Свого часу про це писав Ростислав Крамар у статті “До питання фольклоризму та фольклоризації творчості трудових мігрантів” [3]. Автор зауважив, що творчість сучасної української трудової міграції – явище, на яке наука не звернула належної уваги. Сформульована майже три роки тому теза залишається актуальною й сьогодні. У нашій статті ми спробуємо звернути увагу на етнокультурні та етноментальні елементи у поетичних новотворах українських заробітчан в Італії. Традиційний обсяг статті спонукав нас обмежити ілюстрування спостережень над тематикою і поетикою творчого доробку української діаспори кількома прикладами, на нашу думку, типовими і характерними. Незалежно від обраного ракурсу дослідження, ми переконані, що загалом досліджувана проблема є мультидисциплінарною: аналізований пласт народної культури міцно вкорінений в історичний, соціальний і політичний контексти нашої доби, тож для всебічного її вивчення і висвітлення необхідне об’єднання зусиль культурологів, істориків, політологів, соціологів, психологів. Саме інтердисциплінарною природою досліджуваної проблеми вмотивована наявність у статті лаконічного статистично-соціологічного вступу.

В українській діаспорі в Італії більше вісімдесяти відсотків є вихідцями із західноукраїнських регіонів – це ті, хто найменше зазнав впливів ідеології “єдиного і непорушного”, а тому, відповідно, зберіг свій менталітет і свою національну культуру. Намагання не втратити власну національну ідентичність, легітимно і публічно маніфестувати унікальність своєї історії та національ-

них традицій було, на нашу думку, однією з причин бурхливого сплеску літературної творчості українських заробітчанонок.

Для публікації цього доробку у часописі “До світла” відведено окрему рубрику “Коли в душі народжується слово”. Більшість авторських текстів – це різножанрові поезії, які як за формальними, так і за змістовими ознаками мають фольклорно-етнографічні ознаки, а тому, на нашу думку, можуть бути предметом наукових студій. Ці поетичні новотвори мають друкований формат, більшість із них має авторів, хоча трапляються й анонімні; деякі ж авторки свідомо підписують свої тексти лише іменем без прізвища, чим акцентують типовий, узагальнюючий характер своїх історій, своїх переживань. Інколи до прізвища додають етнонім, наприклад: “Мирослава, бойкиня”. Безумовно, автори творів, змальовуючи власні почуття, переживання, емоції, поміж яких головними є туга за Батьківщиною і родиною, акцентовано експлікують етноментальну свідомість, особливо загострену в умовах чужини і соціальної ізоляції. Намагання особистісної самоідентифікації спонукає авторів до пошуків і визначення життєвого духовного стрижня як рятівної сили. Таким духовним стрижнем стають віра в Бога, беззаперечна святість рідних традицій, родинних цінностей, патріотизм, історична пам’ять. Ідентифікація свого простору (і матеріального, і духовного) спонукає до відтворення його також у формах традиційної культури: звідси – часте звернення до фольклорних жанрів або до синкретичних жанроформ з фольклорними елементами. Тож у цьому доробку найпоширенішими жанрами є пісні-хроніки, невольницька і сімейно-побутова лірика, плачі, заробітчанські пісні, поетичні меморати, наративи, бувальщини (деякі з них – з елементами політичної і соціальної сатири). Амплітуда емоційної забарвленості творів коливається від розпачливо-тужливої до сатирично-гумористичної.

Найтиповіша і найдраматичніша ситуація емігрантського життя – це неможливість заробітчанина довший час повернутися в Україну, що стало одним із найпоширеніших сюжетів.¹

¹ Причин тимчасового “невиїзного статусу” трудового мігранта може бути багато: це порушення візового режиму, і як наслідок – необхідність легалізувати свій статус. Оскільки бюрократичні процедури інколи тривають роками, людина стає справжнім заручником си-

У доробку заробітчачан творів на цю тематику чи не найбільше. Твір Світлани Грубої “Весілля” [1, с. 54] – відображення саме цього сюжету. За жанром – це поетична хроніка подій одного дня, і одночасно – драма-сповідь матері, яка не може поблагодісловити доньку до шлюбу, бо вона на чужині. Драматизм сюжету посилюється елементами ламентативності, крику-плачу в передостанніх рядках твору:

...Ой, не судіте мене ви, люди.
Адже ми тільки у тому винні,
Що опинились в чужій країні.
Чи хтось нас може тут зрозуміти?...

У “Весіллі” простежується поєднання двох традицій – літературної і фольклорної. Героїня, образ якої майже зливається з авторським², перебуває “тут” і “там” одночасно. Тут – це біля хворого сеньйора, якого вона доглядає, там – на доньчиному весіллі, кожен хвилину якого “бачить” і відчуває материним серцем. Ефект уявної присутності на весіллі при реальній відсутності максимально драматизує зміст, створює ефект “марення” героїні і, як наслідок, – кульмінаційні колізії у кожному мікросюжеті, у кожній строфі. Героїня впевнена, що “Пора вставати – до шлюбу доню благословляти”, а насправді – це їй тільки здається:

Минула нічка. Пора вставати –
До шлюбу доню благославляти...
Поворухнувся сеньйор у ліжку...

туації. Ось як самі заробітчачки описували подібні ситуації авторів статті: “довго виробляла документи”, “треба було дочекатися “пермес-со””, “здавала документи у квестуру, а їх там загубили”, “якби не дочекалася, мені б потім ніколи візи не дали, а маю борги за візу віддавати” тощо. Живучи у країні напівлегально, заробітчачки починають відчувати себе заручниками західноєвропейського ринку робочої сили, з одного боку, з іншого, – кризової ситуації на Батьківщині. Драматизм ситуації ускладнюється і гендерним складом “четвертої хвилі”, яка суттєво відрізняється від попередніх, адже більшість заробітчачан – це жінки, з яких лише шість відсотків не мають дітей, а решта – матері, у яких в Україні залишилися діти.

² Принагідно зауважимо: ще одним недослідженим аспектом заробітчачанської творчості є проблема максимального зближення і навіть “злиття” образів ліричних героїнь безпосередньо з авторками творів.

Поспіть, сеньйоре, поспіть ще трішки.
У вас, сеньйоре, також є діти,
Але цього вам не зрозуміти... [1, с. 54]

Сценарій весільного дійства, освячений традиційною народною символікою (заплітання молодої, віночок, одягання молодої, приїзд молодого, коровай, благословення батьків, шлюб у церкві, весільні музики тощо), героїня проживає наче-то реально: “Пора вставати – До шлюбу доню благославляти...”, “В моєї доні сьогодні свято”, “Вплітають доні віночок в коси...”, “Благословляю тебе я, доню...”, “Ідіть до шлюбу, щоб не спізнитись...”, “Мені б зі шлюбу дітей зустріти ...”, “Ідуть вже гості. Музики грають”, “В моєї доні весілля нині ...” тощо. І так, як дві сюжетні лінії реальних і уявних подій чергуються у поезії, так само чергуються поетична лексика і образність. Для зображення реальності “тут” – перелік буденних справ, які жінка має переробити, побутові подробиці, розмовна лексика; для “там” – поетичний стиль українських народних весільних пісень з усією емоційною палітрою: від суму до радості. Можна порядково простежити це чергування:

... Музики грають. Чи це здається?
Сеньйор ще кави горнятко просить.
Вплітають доні віночок в коси.
Благословляю тебе я, доню...
Сльоза зосталась на телефоні...
Хай береже вас Пречиста Мати.
Прости, не можу тебе обняти.
А ти не можеш мені вклонитись.
Ідіть до шлюбу, щоб не спізнитись...
Схолола кави... Іду, сеньйоре!
Чому я плачу? Чи в мене горе?
Ні, ні, сеньйоре, хай Бог боронить!
Виходить заміж сьогодні доня.
...Чи хтось нас може тут зрозуміти?...
Мені б зі шлюбу дітей зустріти...
Ідуть вже гості. Музики грають,
Моє серденько надвоє крають...

Простір і час ліричної героїні роздвоюються на традиційну для фольклору антитезу “свого” і “чужого”, на “тут” і “там”. Але ця фольклорна антитеза втрачає своє традиційне конструювання, бо “тут” виявляється все “чуже”, а “своє” знаходиться у недосяжно-далекому “там”. Деструкція традиційного, усталеного архетипу створює неймовірний за своєю емоційною напругою ефект “загубленості” героїні в часі і просторі, а документалізм ситуації, невігаданість історії робить цю напругу ще сильнішою. Наявність образу сонця, як традиційного народного символу тепла, ласки і життєдайної сили приносить у твір ліризм і оптимістичні ноти. Ліризмом і духовною силою оповитий і образ головної героїні: у своїх переживаннях, своєму терпінні і болю вона зберігає людяність, безмежну доброту, гідність і високу жертвовність.

Твір Олени Мачуги “Збігають дні, проходять ночі...” – ще одна поетична сповідь, за жанровими ознаками близький до народної соціально-побутової лірики:

Збігають дні, проходять ночі,
Не зоглядишся – й рік минає.
Чому, душе моя, ти плачеш?
Чому ти спокою не маєш?
Сплела в вінок я зими з веснами,
Вже на порозі шістдесят.
На чужині далеко, дочко, ми,
А роки швидко так летять.
...Чужий бо край – не рідна мати,
Не пожаліє, не пригорне,
Спішим додому повертатись! [4, с. 60]

Не тільки жанрова форма, але й фольклорні образи-символи, народнопісенна метафорика, традиційні антитези і порівняння зближують цей твір з народнопісенною традицією. Такого роду мотиви сумовито-журливого характеру знаходимо й у наступному вірші авторки – теж сповіді. Тужливі роздуми, стан розпуки, болю і страждання, а головне – загубленості у чужому світі – основні мотиви цієї душевної сповіді. Цю загубленість підсилює факт відсутності назви країни, бо чужа земля так далеко

від України, і така вона немила, що й називати її нема потреби:

...Думками завжди на Вкраїні,
А на чужині лиш ночую...
...Таких як я є тут багато,
Що подалися у світи
І залишили рідну хату,
Щоб дітям й внукам помогти.
А час біжить, все може статись,
Одна надія лиш на Бога,
За рік – нема з чим повертатись,
А потім вже – нема до кого... [5, с. 60–61]

Особливо значущими є останні рядки поетичної сповіді: “За рік – нема з чим повертатись, а потім вже – нема до кого”. Це – прислів’я, що стало чи не найпопулярнішим у колі українських заробітчанин. Лаконізм його форми контрастує з трагізмом сконцентрованого, згорнутого типового сюжету, який “проживають” майже всі, хто приїхав на заробітки: за рік роботи на чужині заробітчани заледве спроможні віддати борги, що позичали на візу та дорогу. Перший рік – це найважче випробування для трудового мігранта: відсутність легального статусу, чорний ринок праці, натомість “легальний” український рекет у південних регіонах,³ обмежена комунікація, фінансова скрута, економія навіть на дзвінках додому, ізольованість, десоціалізація, і як наслідок – психологічні та навіть психічні проблеми. Тих же, хто витримує перший рік, легалізує свій статус і починає заробляти, у наступні роки чекає нове випробування – сімейні проблеми. З боєм пишуть заробітчанин, що їх “забувають” на Батьківщині навіть найрідніші люди, натомість користуються грішми, що вони так тяжко заробляють. Поетична творчість стає для багатьох душевним порятунком, духовною підтримкою, тому й віршувати починають і ті, хто ніколи перед тим не брався за перо. Виникає своєрідне комунікативне поле “своїх на чужині”. Відірваність від своєї сім’ї, народу, Батьківщини, і, як наслідок, – бажання відчути на чужині

³ Про це згадує Ростислав Крамар у статті “До питання фольклоризму та фольклоризації творчості трудових мігрантів”, див: [3].

підтримку “своїх”, “сестриць”, “журавочок”, як називають своїх співвітчизниць-заробітчанок авторки творів, спонукає до творчого спілкування, до поетичних діалогів. Вони ідентифікують себе як спільнота, для якої важливими, як уже згадувалося, є головні ознаки етнічної самоідентифікації: віра в Бога, висока моральність, відданість родині, Батьківщині, українському народові, людські чесноти, жертвовність.

Часто вживані і повторювані у творах традиційні народнопоетичні образи і символи формують особливо значущі етноментальні коди, які можна диференціювати і умовно виокремити з них три групи. Перша група – це образи і символи на позначення найважливіших духовних і життєвих цінностей: Україна-матінка, Господь Бог, Мати Божа (Пречиста, лілія, Діва, Заступниця), рідна земля, мій народ, ненька, рідний дім, родина, діти, старенькі батьки, любов, молитва. Друга група – це група образів і символів, з якими асоціюється свій простір (як духовний, так і фізичний/географічний): козаки, слава козацька, воля, слава дідів, вишиванка, мамина пісня, калина, верба, вишня, мальви, чорнобривці, айстри, барвінок зелений, яблуневий (вишневий) цвіт, духмяні липи, м’ята, сади, лани, жита, поля, льон, волошки сині, маки, ромашки, покоси, духмяне сіно, зелен-розмай, чисті роси, ліси, діброви, струмочки, джерело, річка, місяць, серпанок, сонце, зіроньки, Різдво, Навечір’я, коляда, вертеп, Паска, писанки, крашанки, веснянки тощо. Третю групу становлять ті образи і символи, які пов’язані з чужим простором, які зазвичай драматично і трагічно забарвлені: самотність, сирота, билина в полі, журавлі, лелеки, чайки, перелітні птахи, пташка, порожній дім, плач, сльози, сльозами вмиті очі, сивина, ніч, дощ, сумна/далека дорога, злидні, чужина, чужа домівка, чужі пороги, неволя, рабство, рабування, Україна-вдова, краї далекі, чужі краї, сира земля, чекання, сон, думи, розлука, скорбота, страждання, туга, ностальгія, забуття, вина, мертва душа, гріх, закордони, страньєра (італійською – іноземка), чужоземка тощо.

Привертає увагу поступове формування етноетикетних форм спілкування українок-заробітчанок: звертальні форми “жіночки” і “жіноцтво” (тексти 2003–2005-го років) поступово заступа-

ють “землячки”, “сестри”, “сестриці”, “сестрички” (“моя сестричко, нам пора додому”, “ви, мої сестриці, в далекому краї скромні трудівниці”), “журавлі”, “журавочки” (“час вже нам, журавочки, додому”, “журавочки, вертаймося до хати”), рідше – лелеки, чайки, перелітні птахи. У цьому локальному явищі спостережаємо елементи загального процесу поступового гуртування й об’єднання українців за кордоном, формування “внутрішніх” традицій, що зорієнтовані передовсім на національні.

Отож, культурна парадигма новотворів української діаспори в Італії, так само як інших новостворених за кордоном українських громад/спільнот, опирається на традиційні духовні цінності, сформовані передусім спільним історичним минулим, сприйняттям минулого, але більшою мірою – теперішнього і майбутнього, свого і чужого простору і соціуму, природи, інших соціумів, народів, а також стосунків і норм поведінки всередині своєї спільноти. Трансформація форм та образів творчого доробку представників української діаспори в Італії пов’язана насамперед із впливом й обрамленням чужоземного контексту, у якому всі традиційні елементи набувають підкреслено драматичного забарвлення, зазнають змістових і формальних змін. Кореляція цих елементів відбувається й під впливом літературної традиції, засвоєної авторами і спільної для більшості з них. Важливо урахувати високий рівень освіти дописувачів, бо це суттєво позначилося на їхньому світогляді та інтелектуальному просторі: фольклорні елементи у творах часто-густо переплітаються з літературними ремінісценціями, подекуди з публіцистичними, соціально-політичними фрагментами. Творчий доробок українських трудових мігрантів в Італії являє собою унікальний феномен, у якому виразно простежуються світоглядні та ментальні стереотипи української народної культури. Цей пласт духовної культури українського народу належить водночас його історії, етнографії та фольклорному світові і тому повинен бути всебічно дослідженим і вписаним до загальноукраїнського культурного простору.

ЛІТЕРАТУРА:

1. Груба С. Весілля. Кузова, Тернопільська область // До Світла. – 2006. – № 6-7 (51-52). – С. 54.

2. Залитайло И. В. Социокультурные характеристики этнонациональных диаспор в провинциальной России : Дис. ... канд. филос. наук : 24.00.01 : Тамбов, 2004 164 с.: <http://www.lib.ua-ru.net/diss/cont/127133.html#contents> 07.12.2009.

3. Крамар Р. До питання фольклоризму та фольклоризації творчості трудових мігрантів // Народна творчість та етнографія. – 2007. – № 3. – С. 80-85.

4. Мачуга О. Збігають дні, проходять ночі... // До Світла. – 2005. – № 8-10 (41-43). – С. 60.

5. Мачуга О. Чомусь мені все так здається... // До Світла. – 2005. – № 8-10 (41-43). – С. 60-61.

ТОПОС
“МАЛОЇ ВІТЧИЗНИ”

УДК 130.2

Адам Добжинський

“МАЛА ВІТЧИЗНА” В СВІТІ МІНЛИВИХ ІДЕНТИЧНОСТЕЙ

У статті висвітлено тему “малої вітчизни”. Це поняття окреслюється на більш широкому тлі явища, яке називається “вітчиною” (батьківщиною), а також стосовно інших термінів (район, провінція, регіон), які часто вживають замість поняття “мала вітчизна”. Усі міркування вміщено в контексті глобалізаційних процесів, які відбуваються у сучасному світі.

Ключові слова: мала вітчизна (батьківщина), вітчизна (батьківщина), особиста та ідеологічна батьківщина, народ, держава, район, провінція, регіон, регіоналізм, Європа регіонів, Європа вітчизн, глобалізація.

Dobrzynski A. “The Small Fatherland” in the world of Changeable Identity

The article represents a theme of “Small Fatherland”. This concept is determined on more wide background of the phenomenon which is named a “Homeland”, and also in relation to other terms (district, province, region) which one often uses in place of concept “Small Fatherland”. The reasoning is got in the context of globalization processes which take place in the modern world.

Key words: small homeland, homeland, mother country, private and ideological homeland, nation, state, district, province, region, regionalism, Europe of Regions, Europe of Homelands, globalization.

Добжинский А. “Малая Отчизна” в мире изменчивых идентичностей

В статье отображается тема “малой отчизны”. Это понятие определяется на более широком фоне явления, которое называется “отчиной”, а также относительно других терминов (район, провинция, регион), которые часто употребляют вместо понятия “малая отчизна”. Все рассуждения проводятся в контексте глобализационных процессов, которые происходят в современном мире.

Ключевые слова: малая отчизна, отчизна, отечество, личная и идеологическая отчизна, народ, государство, ра-

йон, провінція, регіон, регіоналізм, Європа регіонів, Європа отчизн, глобалізація.

Вітчизна

Поняття “малої вітчизни” передбачає існування чогось ширшого – вітчизни загалом, складовими частинами якої є ті самі “малі вітчизни”. Розпочнемо наші міркування від окреслення того, що означає поняття “вітчизна”, або, більш автентичне в українськомовному середовищі – “батьківщина”. На цьому тлі спробуємо проаналізувати вказане явище.

Поняття “батьківщина”, хоч пов’язане із поняттям “держава”¹ (поняттям правничо-політичним), чи поняттям “народ”² (поняттям етнічно-культурним), однак їм не тотожне.

¹ Автором терміна “держава” (stato) був Нікколо Маккіавеллі. Чудовий синтез науки про державу створив австрійський юрист Георг Єллінка. Йому належить трискладова дефініція держави: спільнота, що мешкає на певній території і підпорядковується верховній владі. Поза цими трьома характеристиками держави, вона володіє додатковими атрибутами: (1) правом легального застосування примусу; (2) державним апаратом (адміністрація, військо, поліція); (3) громадянством, тобто формально окресленою приналежністю [див.: 10].

² Поняття “народ” в сучасному його розумінні з’явилося в період Французької революції, коли цим словом стали називати політичну спільноту громадян, які утворювали державу. Сайєз писав: “Народ – це товариство однодумців, які живуть під єдиним правом і представлені через одне законодавство” [цит. за 6, 16]. Своєю чергою, в добу Романтизму народом починають називати культурні спільноти, об’єднані єдиною мовою, культурою, “духом” – за словами де Майстра. Народи мають свою душу і справжню моральну єдність, яка робить їх тими, ким вони є. Ця єдність виражена передовсім у мові [цит. за 6, 21]. Попри труднощі із дефініюванням народу як “реальної спільноти”, успіху набуває суб’єктивістична теорія, яка вбачає в народі (за Б. Андерсоном) “уявну спільноту” (Imagined Communities). Тоді як давні противники націоналізму визнавали народ реальним, хоч і негативним явищем, в добу постмодернізму народ розуміється як вид групової галюцинації. Е. Гелнер переконує: “Дві особи належать до одного народу якщо – і тільки якщо – вважають, що належать до того самого народу”. Додає однак: “Цей (...) аспект націоналістичного запалу не повинен однак нікого схилити до хибного висновку, що націоналізм є випадковим і штучним винаходом (...), народотворчі процеси є для нього тільки функцією індустріалізації” [7, 16]. При усіх своїх застереженнях Гелнер розуміє народ на західний спосіб – передовсім як політичну спільноту.

У більшості європейських мов поняття батьківщини виводиться від поняття “батька”; тобто батьківщина як край походження батька чи прабатьків, батьківський край (“patria”, “patric”, “Vaterland”, “отечество”). Варто зауважити той факт, що в англійських країнах слово “fatherland” використовується доволі рідко; натомість частіше вживається слово “mother country” (материнський край). Так, зокрема, окреслюють австралійці та новозеландці своє британське походження. Найчастіше вживаються такі слова, як “homeland” або “home country”, а отже, в центрі цього поняття перебуває дім чи місце сталого проживання, – можна сказати, – місце вкорінення. У певному сенсі батьківщина є синонімом дому, місця, в якому чуємося безпечно, “у себе”; специфічної культури, яку творили наші предки, трансльованої і збагачуваної кожним наступним поколінням.

Попри те, що батьківщина є правовим поняттям, почуття ідентичності чи приналежності до неї – як емоційно важливого простору – залежить виключно від людини. Цей чинник відрізняє батьківщину від національності, пов’язаної із місцем народження, та від громадянства, визначеного через місце проживання та реєстрації [16, 7].

Єжи Бартмінські стверджує, що поняття батьківщини є предметом суперечок, оскільки реальність, якої воно стосується, не дана об’єктивно, а створена суспільством (суб’єктивно сформована) [1, 23]. Він визначає її таким чином: “є прийнятним спадком минулого, охоплює землю, спільноту та її систему цінностей, інституції, культурний доробок, історію” [1, 26].

Станіслав Осовські, своєю чергою, вважає, що батьківщина належить до понять, які мають дуже стару історію, творять сучасну культуру та суспільні формати поведінки членів суспільства. Саме поняття батьківщини буває джерелом емоційних переживань найвищого рівня напруження, причиною неутилітарних дій чи предметом групових переживань. Певний простір стає батьківщиною тільки тоді, коли існує група людей, яка належить до нього певним чином і відповідно формує його образ [13, 26-27].

С. Осовські вирізняє **особисту та ідеологічну батьківщину**. Перша є простором, визначеним місцем народження чи проживання окремої людини, друга – спільною територією наро-

ду. Відповідно до цього погляду, люди, що належать до одного народу, можуть мати різні особисті батьківщини (малі батьківщини), однак ідеологічна батьківщина для них є спільною. Члени цього народу можуть мати різні концепції ідеологічної батьківщини та у відмінний спосіб артикулювати свою приналежність до національної спільноти.

Ставлення до ідеологічної батьківщини не виникає із безпосередніх переживань особи щодо батьківської території, а з певного переконання: переконання людини щодо власної участі в певній спільноті та впевненості, що це спільнота територіальна, пов'язана із цими конкретними теренами. Тобто моя батьківщина – це земля мого народу [13, 26-27].

Слід пам'ятати, що у випадку малих груп ці два поняття (ідеологічної та особистої батьківщини) могли позначати ту саму територію, наприклад, у грецькому понятті “полісу”³. Однак на практиці полісів уже не існує. Разом із розростанням територіальних спільнот, особиста батьківщина перестає перекриватися із ідеологічною, а відповідно до цього множиться число особистих батьківщин.

Цікавим доповненням вищевикладених міркувань є позиція Валькера Коннора, який категоризує явище полікультурності в сучасному світі. В. Коннор у своїй праці “Етнонаціоналізм” досліджує відношення між державною, культурною та етнічною ідентичністю. Відповідно до нього Коннор розрізняє: (1) “*unihomeland states*” (одновітчизняні держави, де етнічна група трактує територію держави як “елементарну, традиційну, головну батьківщину”, наприклад, Франція, Польща); (2) “*multihomeland states*” (полівітчизняні держави, в яких доміну-

³ Батьківщиною грека була не Греція, а поліс, в якому він народився. Про поліси греки говорили, що вони є громадянськими спільнотами. Головні рішення приймалися згромадженнями усіх чоловіків-громадян, які схвалювали права, обирали на період 1 року чиновників, приймали рішення щодо проголошення війни чи мирні пакти. Не всі мешканці території полісу мали громадянські права. Громадянином потрібно було народитися, окрім того греки неохоче допускали до своїх спільнот людей з інших держав. Міста мали різні ресурси, відмінну кількість населення, тому сильніший поліс міг підпорядкувати собі слабший, тобто встановити гегемонію [див.: 18, 18-29].

ючу роль серед різних етнічних груп відіграє одна із них, як, наприклад, у Росії чи Україні); а також (3) “*nonehomeland states*” (держави без вітчизни, де вся популяція, яка заселяє окреслену територію держави, складається із емігрантів) [4, 76].

Чим є мала батьківщина?

Малі батьківщини – це поняття, що віднедавна дуже часто з’являється не тільки в літературі з предмету дослідження, але й у повсякденній мові. Цей термін є перекладом українською слова “*Heimat*”⁴, запозиченого з німецької мови та філософії. Німці, з історичних причин мають два поняття: “*Vaterland*” і “*Heimat*” (“ідеологічна” та “особиста батьківщина” – вдаючись до термінології Оссовського). Українське слово Батьківщина має цілком інше значення та якісні характеристики, аніж “*Heimat*”, ближчі до значення поняття “*Vaterland*”. Відповідником німецького слова “*Heimat*” в українській мові є рідне місто, рідне село чи рідні околиці. Докладніше, тут йдеться про місце у Батьківщині, де ти народився, до якого особливо емоційно прив’язаний. У латинській мові зустрічається термін “*patría*”,

⁴ Енциклопедія Брокгауза визначає “*Heimat*” як частково уявну, частково існуючу країну чи місце, що збуджує почуття зв’язку та є конституюючим для ідентичності з причини реального походження або “первісного” почуття близькості. Цей досвід первинно пов’язаний зі сферою почуттів і переживань особи, а далі присвоюється більшою спільнотою (групи, регіони, клани, нації, народи) і переказується від покоління до покоління у формі традиції за посередництвом родини, інших інстанцій соціалізації і політичних програм. У мовній практиці “*Heimat*” насамперед стосується місця (що також розуміється як країна), в яке людина “встає” від народження і в якому підлягає первинній соціалізації, що надалі формує її ідентичність, характер, ментальність, способи поведінки чи світогляд загалом. Тому це поняття має два засадничих виміри: зовнішній, апелюючий до сфери досвіду, а також внутрішній, що стосується формування відчуттів та поведінкових форматів. Обидва виміри справляють, що у понятті “*Heimat*” (оскільки воно первісно стосується досвідів дитинства) містяться емоційні, естетичні та ідеологічні компоненти. Цей багатовимірний термін, що завжди містить елемент “перших досвідів”, може означати пізніше здобуте відчуття “одомашнення” і стосуватися духовної, культурної, мовної, а також політичної сфери реалізації в дорослому житті [див.: 3]

який означає батьківське місце чи землю батьків, а також батьківщину у ширшому розумінні – батьківський край. Не без причин у цьому виразі звучить латинське “*pater*”, тобто власне “батько”. Тому “*patria*” – це коріння, зв’язки крові і об’єднуюча їх ідея загалом.

У літературі мотив малих батьківщин часто розуміють так: як місце дитинства, вкорінення; близька, особиста батьківщина. Цей мотив зустрічається у творчості Івана Тургенєва, Джона Стейнбека, Вільяма Фолкнера, Василя Шукшина та лауреата Нобелівської премії з літератури Габрієля Гарсія Маркеса. Здається навіть, що вигадане Маркесом містечко Макондо з неповторною галереєю другорядних героїв (таких як Урсула, Хосе Аркадіо, Амаранта) є ідеальним уявленням особистої батьківщини і місця. Фізично Макондо не існує, але водночас зустріти його можна всюди – у Львові, Острозі чи інших місцях на мапі України. Отже, триває інтенсивне прив’язування до освоєного місця, творення його історії, творення регіональних цінностей, а інколи навіть їх міфологізація. Процес може сягнути такого рівня, що інколи “мала батьківщина” починає функціонувати в свідомості людей, що її населяють, як своєрідна “*axis mundi*” (лат. “вісь світу”, “космічна вісь”), центр світу. Цього роду поняття центру як власне “центра світу” завжди мало величезне значення в духовному та суспільному житті людей.

Оссовскі конкретизує: особиста батьківщина – це сфера, знайома людині з власного досвіду, сфера, до якої особа має особливий, особистий і безпосередній стосунок, що проявляється в прив’язуванні до середовища, в якому провела життя або значну його частину, особливо дитинство. Тобто, йдеться про період, особливо сприятливий для творення тривалих емоційних зв’язків [13, 26]. Дослідник вказує, однак, що поняття батьківщини не обмежується описом об’єктивних фактів, а стосується сфери цінностей і значень, що проявляються в настанові членів спільноти щодо їхнього оточення. “Батьківщина, – стверджує Оссовскі, – це не географічне поняття, яке можна охарактеризувати без апеляції до психічних рис певної спільноти. Певна територія стає батьківщиною настільки, наскільки

ки існує група людей, які ставляться до неї у певний спосіб і в певним чином формують її образ. Водночас для цієї групи така частина зовнішньої дійсності набуває автентичних цінностей, які роблять її батьківщиною. Це аналогічно до витвору мистецтва, естетична вартість якого залежить від того, як саме реципієнт позиціонує для себе комбінацію кольорових плям перед своїми очима. Батьківщина існує лише в суб'єктивній реальності суспільних груп, які характеризуються певними культурними елементами. Особливості території не залежать від того, хто і що саме про них думає. Риси батьківщини є завжди функцією образів, які з її існуванням пов'язують члени певної спільноти" [13, 18].

Своєю чергою, Єжи Бартмінські говорить про різноманітні батьківщини, що спираються на певну ієрархію цінностей. Він навіть вибудовує конкретну послідовність: від малих батьківщин (родинно-домашньої, локальної і регіональної) до національної, державної, суспільної, культурної, аж до інтегруючої усе концепції батьківщини-матері [1, 35]. Малу батьківщину – локальну і регіональну – ставлять посередині між домашньою батьківщиною, метафорично означуваною як “родинне гніздо”, яке творить родинна спільнота та глобальнішими (зокрема, національною). Малі батьківщини спираються на почуття приналежності і просторової близькості, часто стають важливішими від місця народження і критерію походження.

Це явище підтверджують дослідження сучасної психології. Ієрархія потреб (англ. “*needs hierarchy*”) за Абрагамом Маслоу [14] передбачає, що після втамування фізіологічних потреб найпростішого рівня, людина шукає способів забезпечення вищих потреб. До них належить також відчуття приналежності, пов'язане із заспокоєнням виникаючої із членства у суспільних групах ролі та із реалізації стосунків з їхніми членами. Це дає необхідне кожному почуття безпеки. Мала батьківщина, без сумніву, може відігравати таку роль. У ній особа стає членом суспільної спільноти чи групи, зосередженої навколо окреслених вартостей і цілей.

Де, однак, шукати цих специфічних для малої батьківщини вартостей? Видається, що таким інструментарієм, який слу-

гуватиме для глибшого розуміння самої ідеї, може бути фольклор. Його поняття і характер хоч і були дещо спрощеними та нівельованими роками продажного трактування усієї культури, однак він і надалі відіграє важливу суспільну роль: розвиває уяву, переказує зразки поведінки, викликає емоції, конструює суспільне життя, підтримує традиції і групові зв'язки. У формах фольклору (віруваннях, мистецтві, традиції, визначеному кодексі поведінки, звичаях, “способі життя”) виражено спосіб сприйняття локальною спільнотою дійсності, а також визначений до неї стосунок.

“Мала батьківщина” – район, провінція, регіон?

Усе вищенаведене не змінює факту, що існують поважні труднощі із докладним визначенням явища малої батьківщини. Поміж інших причин, це пов'язане з поліваріативністю назв. Одні говоритимуть в цьому контексті про (1) околиці дитинства, Аркадії чи також місце вкорінення; (2) інші – про район (“гміну”), провінцію чи регіон. Три перші означення часто використовуються як синонімічний ряд до поняття “мала батьківщина” і мають більш описовий і емоційно насичений характер. Три наступних назвати синонімічним рядом неможливо, їхнє семантичне поле відмінне.

Район

“Район, – писав сто п'ятдесят років тому Алексіс де Токвіль, – це єдиний зв'язок, який посідає настільки натуральний характер, що самостійно повстає усюди, де збираються люди. Районна спільнота з'являється у всіх людей, незалежно від їхніх звичаїв та прав. Людина створила монархію і встановила республіку, район ж, здається, походить просто від Бога” [17]. Ці зауваження виникли у зв'язку із спостереженням за політичною системою США та суспільним образом Америки, однак справа Токвіля належить до стислого канону світової соціологічно-політичної літератури, захоплюючого незвичкою проникливістю розуму і здатністю формулювання загальних істин.

Зауваження Токвіля стосовно району звертають увагу на його натуральний спонтанний характер виникнення.

У теперішній час поняття “район” функціонує передовсім як адміністративно-юридичний термін, що позначає одну із форм організації держави.

Район становить базову одиницю найнижчого щаблю триступеневого територіального поділу держави (наступними є (2) область і (3) земля, автономія, штат тощо). Район є організованим способом життя локальної спільноти в окресленому і можливо однорідному географічному просторі, де, з огляду на історичний контекст, поміж його членами можливий особистий і безпосередній зв'язок. Район утворюють мешканці окресленої території, організовані у територіальну спільноту. Учасником цієї спільноти особа стає через сам факт проживання на території цієї спільноти. До сфери діяльності району належать усі публічні справи локального значення, не передбачені до розгляду іншими рівнями.

З поняттям району пов'язана ідея самоуправління. В її основі лежить визнання правоздатності всіх мешканців, їхньої спроможності прийняття рішень, що стосуються спільного життя, відповідальності за себе, свою родину та спільноту, в якій проживають. Члени району визначають самостійні цілі, які намагатимуться реалізувати, і самі забезпечують необхідні засоби для реалізації цих цілей. Значною мірою це відбувається незалежно від інших адміністративно-територіальних одиниць, а також від держави. Вочевидь, не часто трапляється, щоб всі мешканці виступали разом від імені власної суспільної групи. З цього погляду, самоуправління передбачає, що існують представництва окреслених суспільних груп, які виконують функції, делеговані і визначені для них членами групи. Це представництво визначається демократичним чином самими членами цієї групи, закладаючи, що кожен із них володіє рівними правами.

Провінція

Інакше виглядає справа із поняттям “провінція”. Поняття провінції, чи швидше провінційності, передбачає віддаленість у часі і просторі, повільний ритм життя і час, який сповільнює свій плін. Близьким до цього поняття видається топос Аркадії, пов'язаної із грецькою міфологією. Ідилічна Аркадія поза

реальним місцем означала утопічну країну щастя, недоторкану цивілізацією, технікою та ідеєю неодмінного поступу.

Сучасні нам європейські конотації провінційності сягають орієнтовно XVIII століття, коли в нашій частині світу сформувалися великі метрополітарні осередки влади і культури. Кожен центр автоматично творить вектор провінції – чим потужніший центр, тим розлогіша провінція.

Поняття провінції чи провінційності з одного боку містить цивілізаційні віднесення, які сформувалися разом із поняттям сучасності – як їй протилежний, “негативний” полюс, – і передбачає спізнення чи підпорядкованість, тип цивілізаційної недорозвиненості.

Провінція розуміється як місце, індивідуальний ритм і вартості якого стали запозиченими, дискримінованими і редукованими до категорії підпорядкування через домінуючий новочасний дискурс, який нав’язує категорію поступу, швидкості змін та технологізації як єдино істотних і загальнообов’язкових.

До поняття провінційності часто звертався Бруно Шульц, вважаючи провінцію своєрідним місцем, з якого розпочнеться відродження чи визволення з-під домінації новочасного дискурсу. В його творах провінція з’являється як спогад “країни років молодості”, як ремінісценція того, що було – перших відчуттів, втаємничень, відкриттів, радощів, але й турбот, які витиснули незатертий слід на цілому житті людини. Візія провінції в творчості Бруно Шульца, у своєрідний спосіб міфологізована, є уявленням про певний спосіб існування, архетипом універсального порядку, синонімом безпеки і екзистенціального сенсу. Фантасмагорична поетична проза Бруно Шульца сильно пов’язується із сугестивно перетвореними реаліями малого галицького містечка – Дрогобича. Єжи Яржембські писав: “(...) поетична уява Шульца ніколи не зможе оминати ідеального образу родинного Дрогобича. Часом з’являється в оповіданнях якесь відлуння незвиклих, святкових спогадів з-поза сценаріїв дитячих переживань, однак вони ніколи не розвинуться у самостійну історію про інший пункт закорінення; нарратор мусить повернутися в родинні місця хоча б думкою (...). Легко стверджувати, що простір у Шульца має характер містично-

го простору (...), є функцією більше психіки, аніж нейтральною сіткою співврядних, в якій локалізуються предмети і події. Аналізуючи почергові образи людини, представлені стихією, бачимо її як прагнучу до “загорнення” в шкіру, якусь із охоронних шкарлуп – звідтіля лише може, відчуваючи себе у безпеці, зазирати у космічну безодню” [9, 45].

Регіон

Регіон можна окреслити як певну територію, виділену на ґрунті різних характеристик і відмінними способами. Їх можна брати до уваги разом (у взаємопроникненні) та поодинокі. Виділити регіон можна спираючись на адміністративні (межі регіону окреслені юридично), історичні (певне специфічне минуле), економічні (тип господарювання, наприклад, визначений промисел, сільське господарство тощо), культурні (домінуючий вплив певного типу культури), чи, зрештою, екологічно-географічні (межі регіону визначаються також живою та неживою природою) критерії.

Регіон є специфічним місцем, єдиним і неповторним у своєму роді. Вирізняючими рисами цієї неповторності можуть бути: характерна культура в найширшому сенсі (звичаї, обряди, стиль життя, архітектура тощо), природа чи унікальне минуле цих територій. Збереження культурної своєрідності регіону вимагає її актуалізації у елементах щоденного життя і звідти виникає захист від економічно (а інколи й політично) сильніших зовнішніх культур.

У такому контексті *регіоналізм* розуміється як суспільно-культурний рух, що ставить собі за мету захист самобутності регіону від часто негативної році Центру (політичного, культурного, економічного), який справляє деструктивний вплив, знищуючи чи відсуваючи на маргінес ті риси, які визначають винятковість цих теренів. Однак, попри те, що регіоналізм є результатом несприйняття домінації вищих структур, то виходячи із засад здорового глузду, це не повинно означати втечі у сепаратизм.

Регіоналізм виникає із зацікавлення своєрідністю культури окремих регіонів, маючи на меті поглиблення знань про їхню культуру, розвиток і презентацію. Таким чином інтерпрето-

вана регіональна освіта “(...) має загальнолюдський сенс, то ж прийнятно, що регіон є загальнолюдським світом (...) є поверненням додому, до джерел життя кожної людини, джерел її етики та мови, а отже, до джерел домашньої, локальної, регіональної, національної і загальнолюдської культури” [11, 61-62]. Культура регіону є “(...) носієм пізнавальних, моральних, суспільних, мистецьких та матеріальних цінностей. Власне в регіоні цінності творяться, зберігаються і модифікуються. До засадничих якостей, збережених у регіональній культурі, належать: сталість, близькість, відповідність до автентичних його мешканцям здібностям і ментальності. Так, витлумачені цінності спричиняють багатосторонній розвиток особистості учня. Регіон становить простір для цього розвитку” [5, 9-10]. Система регіональної освіти повинна спиратися на п’ять стовпів: (1) **мікроекологія** чи знання про локальне природне середовище і можливості екорозвитку, яка наголошує на ролі природи як складника локальної ідентичності і протиставляється інтерпретації природи виключно як постачальника ресурсів; (2) **мікрогеографія** або знання локальної топографії, знайомство із особливостями ландшафту регіону і походження назв його елементів, пов’язаних із ними легенд тощо; (3) **локальна історія** або ж знання локального досвіду, героїв, усього минулого регіону і його місця в історії ширших навколишніх територій; (4) **соціологічні відомості про локальну спільноту**, складові соціальної структури і культурної різноманітності; (5) **знання місцевої літератури і діалекту**.

Незважаючи усі схожості, а часто навіть взаємозамінне вживання, поняття “регіон” і “мала батьківщина” не тотожні. Оссовскі писав, що регіон не має нічого спільного з малою батьківщиною (йдеться про особисту), бо є “типом ідеологічної батьківщини” [13, 74].

Небезпеки, пов’язані із регіоналізмом в обличчі глобалізаційних процесів

Не поділяємо захоплення інтелектуалів щодо чудового німецького слова “*Heimat*” – “мала батьківщина”. Однак визнаємо, що на сьогодні ми не володіємо досконалішим терміном. Наші застереження виникають з того, що прийняття теорії

про існування двох батьківщин: особистої, малої (родинного міста, села чи містечка) та інтелектуальної (в ширшому розумінні – держави, краю) – може спричинити такі спроби запозичення поняття “інтелектуальної батьківщини” і його деформацію таким чином, щоб воно стосувалося цілої Європи або світу (т. зв. “глобальне село”). Ці процеси вже можна спостерігати в Європейському Союзі, де між собою конкурують дві моделі. З одного боку – Європа батьківщин; візія функціонування Європи, представлена французьким президентом Шарлем де Голем, яка протистоїть ідеям так званої “наднаціональної інтеграції” (чи федералістичної – як Батьківщина – Європа), на користь конфедераційного укладу, відповідно до якого майбутня Європа повинна була бути союзом незалежних, співпрацюючих між собою країн. З іншого – Європа регіонів, в якій європейські держави повинні замінитися регіонами, функціонуючими в межах “супер-держави” Європи (так звана “німецька концепція”).

Оскільки перша модель ґрунтується на уже існуючих поділах і не становить загрози для майбутньої національної ідентифікації, то найбільш небезпечною видається друга модель, відповідно до якої певний народ повинен почати ідентифікувати себе з регіонами, а не з національною державою. Ми повинні відчувати себе членами визначених локальних спільнот, а не французами, іспанцями, поляками чи українцями. Поняття “єврорегіонів” означає регіони, що вирізняються в процесі європейської інтеграції і перевершують межі окремих країн.

Концепція Європи регіонів (результат об’єднувальних договорів у Маастрих) часто буває зброєю у боротьбі з централізованою державою. Видається, що маастрихтська версія Європи лише незначною мірою має на увазі справжню децентралізацію, турботу про збереження регіональної різноманітності. Дійсною метою є швидше елімінація або значне обмеження ролі тепер існуючих національних держав. Однак з цим пов’язана небезпека, що таким чином об’єднана Європа стане просто гігантським супермаркетом, керованим шефами кількох великих концернів, які не трактуватимуть регіони як малі вітчизни, а лише як ринок збуту і резервуар дешевої робочої сили. А потрібно пам’ятати, що економічна залежність – це “*de facto*” і залежність політична.

У такий спосіб інтерпретований регіоналізм є штучним творінням, тим паче, що він не виростає з ініціатив мешканців регіону, а накидається згори, без розуміння локальної специфіки і насправді без найменшої турботи про благо регіону. Замість відродження локальних культур відбуватиметься їхня деградація й нівелювання до ролі “сувеніру із відпустки”.

Виявляється, що хибно витлумачений регіоналізм може також слугувати глобалізаційним процесам, тобто брати участь у творенні великого ринку через товарний обмін, чи також через змішування традицій і культур. Це відбувається через супротив автентичному оцінюванню того, що локальне. Крім того, в результаті масової глобалізації культури можуть з’явитися проблеми культурної ідентичності.

Глобалізація – одне із тих явищ, якому тепер присвячується багато уваги. Однак цей термін передовсім модний, бо як пише Зигмунд Бауман, глобалізація – це “(...) слово “на часі”, яке швидко стає слоганом, магічною формулою, гаслом, яке відкриває брами усіх таємниць сучасності і майбутнього. В той час, коли одні називають глобалізацією практики, яким ми піддаємося, бо хочемо бути щасливими, для інших вона становить причину нашого нещастя. Усі однак вважають глобалізацію неунікненою долею світу та невідворотнім процесом, який стосується кожного із нас однаковою мірою і в той самий спосіб. Ми глобалізовані, а бути глобалізованим означає практично те саме для всіх, кого цей процес торкається” [2, 5]. Одне безсумнівно – глобалізація охоплює багато сфер нашого життя: економічну, політичну, суспільну, культурну.

А. М. де Тхоржевські зауважує, що глобалізаційні процеси призводять до багатьох негативних результатів, а джерелом такого типу конфліктів є егоїзм людини, який, з одного боку, викликає агресію, а з іншого – страх. До негативних результатів глобалізації автор відносить поміж іншими “(...) процес швидко зростаючого збагачення багатих держав і збідніння бідних. У глобальному світі багаті стають все заможнішими, бідні убожують, а середній клас відносно бідніє” [15, 21]. З іншого боку, однак, слід пам’ятати, що ця ж глобалізація є явищем, яке спричиняє зацікавлення іншими культурами, уможливорює їх піз-

нання, що переконливо розширює інтерпретацію світу “(...) не як гомогенну єдність, а радше як єдність в різноманітності, як глобальний плюралізм культур, стилів життя, комунікацій” [8, 115]. Контакти різних культур можуть призвести до конфліктів, однак цього роду конфлікти не полягають у поглинанні локальних культур домінуючою, а спровоковані ерозією локальних культур у результаті “культурної мутації” [19, 205].

Глобалізація – як і хибно тлумачений регіоналізм – через своє прагнення до єдності призводить до обмеження влади, а навіть часткової втрати суверенності національних держав, як у організації економічної діяльності, так і в ролі суверенного суб’єкта політичного життя. В результаті глобалізації твориться тенденція до нового, космополітичного стилю життя, що полягає у відкиненні ролі релігії, рідної культури, народності, інших чинників, які визначали спосіб людської поведінки. Великою проблемою глобалізації є також питання громадянства. Ліквідація кордонів поодиноких країн чи заміщення їх межами регіонів (євро регіонів) потягне за собою питання ідентичності (національності, зокрема).

У контексті цих питань, мабуть, мав рацію Юрген Габермас, окреслюючи сучасний світ як невизначений, з мінливо функціонуючими ідентичностями, в якому нічого не виникає з простих алгоритмів. Цей діагноз підтверджує і Чарльз Тайлор, на думку якого “колись ідентичність мала тривалий характер. Тепер як одиниці, так і групи повинні під впливом змінних обставин преформувати свою ідентичність, але нова ідентичність часто також буває нетривалою, непевною, піддаванню сумнівам із зовні. (...) Світ з мінливою ідентичністю – це світ, в якому визначеність виявляється найвищою ставкою” [12, 41].

ЛІТЕРАТУРА:

1. Bartmiński J. (red.) Pojęcie ojczyzny we współczesnych językach europejskich. – Lublin, 1993.
2. Bauman Z. Globalizacja. – Warszawa, 2000.
3. Brockhaus F.A. Brockhaus – Die Enzyklopädie. – Leipzig, Mannheim, 1996-99.
4. Connor W. Ethnonationalism. The Quest of Understanding. – New York, 1994.

5. Denek K. Wspieranie i doskonalenie reformy systemu edukacji. "Wychowanie na co dzień", 2002, nr 1.
6. Finkielkraut A. Porażka myślenia. – Warszawa, 1992.
7. Gellner E. Narody i nacjonalizm. – Warszawa, 1991.
8. Griese H.M. Multikulturowa pedagogika wobec procesów globalizacji // E. Majewska, B. Śliwerski (red.). Pedagogika i edukacja wobec nowych wspólnot i różnic w jednoczącej się Europie. – Kraków, 2002.
9. Jarzębski J. Wstęp // Schulz B. Opowiadania. Wybór esejów i listów. – Wrocław, 1989.
10. Jellinek G. Ogólna nauka o państwie. – T. 1. – Warszawa, 1921. – T. 2. – Warszawa, 1924.
11. Kossak-Główczewski K. Edukacja regionalna, wielokulturowa i międzykulturowa a pytanie o "prywatne i regionalne ojczyzny" // Nikitorowicz J. (red.). Rodzina wobec wyzwań edukacji międzykulturowej. – Białystok, 1997.
12. Kurczewska J. Odkrywanie wielokulturowości i współczesne ideologie. Rozważania wstępne // Kempy M., Kapciak A., Łozińska S. (red.) U progu wielokulturowości. Nowe oblicza społeczeństwa polskiego. – Warszawa, 1997.
13. Ossowski S. O ojczyźnie i narodzie. – Warszawa, 1984.
14. Maslow A. H. A Theory of Human Motivation // Maslow A. H. Motivation and Personality. Chapter 4. – New York, 1970. // <http://www.xenodochy.org/ex/lists/maslow.html> (10.12.2009).
15. Tchorzewski de A. M. Edukacja wobec problemów transformacji, integracji i globalizacji // Ostrowska U., Tchorzewski de A. M. (red.) Etos pedagogów i edukacji wobec problemów globalizacji. – Bydgoszcz-Olsztyn, 2002.
16. Theissa W. (red.) Mała ojczyzna. Kultura. Edukacja. Rozwój lokalny. – Warszawa, 2001.
17. Tocqueville de A. Democracy in America. // <http://ebooks.adelaide.edu.au/t/tocqueville/alexis/democracy/book1.html#book1.5> (10.12.2009).
18. Wipszycka E. O starożytności polemicznie. – Warszawa, 1994.
19. Ziętek A. Globalizacja a kultura // Pietraś M. (red.) Oblicza procesów globalizacji. – Lublin, 2002.

УДК 930.85

Надія Білик

**ТОПОС “МАЛОЇ ВІТЧИЗНИ” У ТВОРЧОСТІ
ІВАНА МАРЧУКА**

У статті досліджено топос “Малої Вітчизни” у творчості відомого художника Івана Марчука.

Ключові слова: митець, національна ідентичність, топос, творчість.

Bilyk N. The topos of “Small Motherland” in creativity of Ivan Marchuk.

Topos “Little Motherland” in creativity of the great artist Ivan Marchuk has been investigated in the article.

Key words: artist, national identification, topos, creativity.

Бильк Н. Топос “Малой Отчизны” в творчестве Ивана Марчука.

В статье изучено топос “Малой Отчизны” в творчестве известного художника Ивана Марчука.

Ключевые слова: художник, национальная идентичность, топос, творчество.

Культурне відродження в сучасній Україні розвивається під знаком гуманітарних цінностей, домінуючими вимогами стають національна ідентичність, відродження народних традицій, утвердження української мови. Проте вирішення духовних проблем не зводиться до простої реставрації культурних надбань попередніх епох. Воно потребує переосмислення культуротворчого досвіду української інтелектуальної еліти, що завжди справляла енергетичний вплив на широкі маси суспільства. В ХХІ столітті саме українська інтелігенція покликана відродити універсалії національної культури й сформуванати єдиний духовний простір України.

Мета студії – дослідити топос “Малої Вітчизни” у творчості відомого українського художника Івана Степановича Марчука,

розкрити найцінніші здобутки митця на ниві духовної культури. Культурологічний підхід до вивчення творчого доробку передбачає оцінку малярської спадщини І. Марчука у контексті проблеми національної ідентичності автора. Важливим виявом національного самопізнання стали живописні полотна художника, в яких відображено культурний простір українства, зокрема його малу батьківщину – Тернопілля.

Іван Степанович Марчук народився у 1936 році в селі Москалівка Лановецького району Тернопільської області в родині знаного, але незаможного ткача. Рідне село на півночі Тернопільщини, де пройшли ранні роки життя майбутнього генія України, залишилось назавжди у свідомості митця як благословенна земля, від якої він сьомий десяток літ черпає сили для творчості. У передмові до останнього альбому художника, що вийшов під назвою “Дорога додому” (2008), С. Бушак слушно зазначив: “Дитинство, безсумнівно, зіграло визначальну роль у становленні майстра, визначивши фундаментальні засади його світобачення та його неповторної індивідуальності” [1, 7].

Життя сільського хлопчини було наближене до природи. На малій батьківщині І. Марчука беруть початок річки Збруч, Горинь і Південний Буг. Останню вважають священною рікою слов’ян, стверджують, що її первісна назва – Бог, тобто присвячена Богові. Звідси генеза глибинних символів української прадавньої культури в творчості митця. Саме рідне село Москалівка, оточене садами, безмежними полями та пасовиськами, де малою дитиною пас овець, згодом постане на полотні, у чисельних пейзажах художника, які він малював навіть за кордоном, живучи далеко від української землі. Таким чином, під впливом географічного чинника сформувалися такі етнопсихологічні особливості української вдачі майстра, як естетизм світосприйняття, ліризм, емоційність, сердечність, захоплення неповторною красою природи, прив’язаність до землі, прагнення незалежності. Від сільської родини митець одіичив повагу до народних звичаїв і традицій, шанобливе ставлення до жінки, яка уособлює не лише матір, а й Україну.

Переїнявши від батька любов до народної культури, Іван Марчук вступив до Львівського училища декоративно-

прикладного мистецтва, яке закінчив у 1956 р. Згодом продовжив навчання на факультеті кераміки Інституту декоративно-прикладного мистецтва у Львові, під керівництвом відомого живописця Романа Сельського. Вчитель, у минулому випускник Академії красних мистецтв у Кракові та Парижі, відкрив талановитому учневі секрети малярської майстерності, зокрема познайомив із творчістю Казимира Малевича та Володимира Кандінського, тоді невизнаних в Україні родоначальників модернізму. За словами Івана Марчука, саме їх експерименти щодо символіки кольору та форми стали засадничими в його майбутніх інноваціях на полотні.

Іван Марчук належить до покоління шістдесятників. У 1965 р., закінчивши малярські студії, митець за призначенням переїздить до Києва, де розпочинає свою працю в Інституті надтвердих сплавів АН УРСР. “Перші живописні твори художника, що дивом збереглися, дають уявлення про його мистецькі пошуки. Так, на картинах “А кругом тільки степ...”, “У полі тільки сонце”, “Очі дивились нам услід” (1965 р.) молодий художник відтворює звичні з дитинства пейзажні сцени сільського життя – випас корів, оранку землі, складені після жнив у копи пшеничні снопи. В той же час Марчук не йде шляхом достовірного відтворення навколишнього світу, а використовує прийоми деформації та умовності простору, символізм кольору, стилізовану монументалізацію форми” [1, 8].

У пейзажах раннього періоду творчості майстра відчувається пошук власної художньої системи, що постала на межі 1960–70-х рр., після переходу Івана Марчука в 1968-му до Київського комбінату монументально-декоративного мистецтва. Митець у той час “винайшов власну й самобутню малярську техніку, означену ним як “пльонтанізм” (мовою рідного села: “заплутане волосся”). Сама манера виконання в цій техніці ґрунтується на складному багаторівневому нашаруванні живописних мас, що виступають не у вигляді плям, а як дивовижне плетиво тонких колористичних волокон, примхливих, непередбачуваних, що робить неможливим адекватне повторення будь-якого твору, написаного в такий спосіб” [1, 9]. (Слід зазначити, що слово “пльонтати” в значенні “плутати” волос-

ся чи нитки широко вживається на Галичині та Волині – *Н. Б.*). Водночас, Т. Савченко про “новий художній хід” Івана Марчука зазначила таке: “...художник довго і скрупульозно “тче” художнє полотно із ліній, як гобелен” [2, 1]. Таким чином, мистецтвознавець побачила генезу творчої манери живописця саме в ткацтві, яким заробляв на хліб батько майбутнього генія світу – народний майстер Степан Марчук.

Сам автор так згадував про “свій” шлях до малярства: “Я малював, скільки себе пам’ятаю. Інколи не було чим – ані олівця, ані ручки. То я водив по паперу чим випаде – стискував стеблину й малював соком, виходив один колір, квітковий сік давав інший відтінок. Цупив у тата нишком із скриньки шматочки паперу, доки мені не подарували альбомчик. Малював усе, що бачив, але вершиною своєї творчості вважав портрети, які мені вдавалося перемалювати до певної схожості зі шкільних підручників. Проте з першої спроби у Львівське училище прикладного мистецтва я не вступив. У нас у селі художників не було, і нікому було мені підказати, що намалювати склянку складніше, ніж портрет скопіювати. Потім, слава Богу, були і училище, інститут і армія, але це був ще не я. “Я” з’явився, коли приїхав до Києва (тут і далі підкреслення наше – *Н. Б.*) і, працюючи в інституті надтвердих матеріалів, дві години займався власне працею, а решту шість знущався із себе. Сидячи на роботі як у в’язниці, вісім годин не маючи права вийти, шукав себе. Хотів забути всю грамоту, якої мене навчили, а вчителі в мене були хороші. Розпочав із примітиву. Руйнував усе: стереотип форм, анатомію. Хотів знайти в собі щось. Щось зрозуміле тільки мені, та як це реалізувати, не знав. Намагався все забути, аби відродитися. І раптом із мене полилася така фантазія, що моя рука не встигала її ловити. Тоді я заявив: “Я єсмь!” Ті, хто бачив, що я виробляв у шістдесяті роки, розповідали іншим. Один побачить – десять уже знають. До мене почало придивлятися начальство. Почали цікавитися: “Чим ви займаєтесь? А я бравірував, мовляв, я у вас не за призначенням працюю, я взагалі-то закінчив училище мистецтв. Так із плином часу викристалізувався стрижень індивідуальності. Підсвідомість рвалася назовні...” [3, 4–5].

Від перших творів, написаних митцем у 60-ті рр., домінує в живописному та графічному доробку Івана Марчука глибока символіка української прадавньої культури з її культом землі, природи, жінки-матері, предків-хліборобів. Так, один із перших станкових малюнків художника мав назву “Моя земля, моя твердиня” (1966, туш, перо). Власне **топос “Малої Вітчизни”** червоною ниткою проходить через усі роботи майстра, який, де б не жив, у Австралії, Канаді чи США, куди від 1989 р. закидала його доля в пошуках свободи, завжди бачив перед очима бідну батьківську оселю. В одному з інтерв’ю митець зізнався: “Хатки в мене завжди перед очима стояли. Заплющу очі – і всі ди-вуються, з якими деталями вони в мене в Америці на полотні виписуються” [3, 1].

Село Москалівка на Тернопільщині як символ “Малої Вітчизни” домінує в творах Івана Марчука. Так, у репродукціях на сторінках альбому “Дорога додому” (2008) постають перед шанувальниками творчості живописця сільські пейзажі: “До сонця осінь нахилилась” (1978), “Тут дуже затишно” (1984), “Яблуко на снігу” (1974), “Біля хати сонце ходить” (1982), “Село снігами замело” (1979), “Дорога до оселі” (1977), “Сліди сонця на снігу” (1983), “Село у місячному сяйві” (1984), “Криниця при дорозі” (1983), “Нічна рапсодія” (1991), “Місяць прокинувся” (1995), “Глянув місяць на подвір’я” (1994), “Відлига” (1999), “Заглянь у дитинство своє” (2003), “Не минайте оселю мою” (2003), “Птахи у вирій полетіли” (2007), “Моя біла хата” (2006), “Дорога додому” (2002), “Тут затишно мені” (2005), “Музей у нашому дворі” (2007), “У тиші пам’ять проростає” (2008), – в яких через матеріальну культуру (сільські хати, глечики, знаряддя праці хлібороба) відображено духовну спадщину предків. Саме мистецький **образ батьківської хати, зображений на картинах І. Марчука**, становить собою “пам’ять” української нації. Годі як топос міста для художника – питомого українця визначається як простір чужої й концептуально опозиційної до рідної, культури. Вийшовши з джерел селянської субкультури, митець проголошує ідею: “відірвавшись від коріння”, втрачаємо можливість далі жити й розвиватися. В цьому слід шукати причину популярності серед україн-

ського загалу чисельних персональних виставок робіт художника, що пройшли в Києві, Тернополі, Чернігові, Львові, Сумах, Каневі, Чигирині, Одесі, Івано-Франківську, Донецьку за часів незалежності України.

Іван Марчук завжди ідентифікував себе з українством. Живучи в США, він “підсвідомо” знав: “...не хочу провести своє життя в Америці. Тим паче не хотілося помирати в чужій країні” [3, 3]. Повернення на Батьківщину в 2001 р. прискорили події 11 вересня в Нью-Йорку. За місяць до терористичного акту митець придбав квиток до України, щоб “встигнути застати” улюблений вересень на рідній землі. Побачивши падіння хмарочосів, художник вирішив більше не повертатися у Новий Світ, хоча за кордоном його твори користувались успіхом у колекціонерів, виставки робіт українського митця проходили у відомих галереях світу.

Визнання таланту І. Марчука поза межами вітчизни змусило тодішню Спілку художників СРСР у 1988 р. прийняти художника (без його відома – *Н. Б.*) до своїх лав, хоча перед тим йому було двічі відмовлено в членстві. Після повернення на Батьківщину митця відзначено званнями заслуженого й народного художника України (1996, 2002), нагороджено Національною премією ім. Т. Шевченка (1997). Шанувальники таланту живописця зорганізували благодійний Фонд Івана Марчука, домоглися офіційного розпорядження президента В. Ющенка про відкриття музею в Києві, де, за задумом художника, мали розмістити галерею, конференц-зал, майстерню [3, 7]. Однак проєкт залишився на папері...

У 2006 р. Міжнародна академія сучасного мистецтва в Римі прийняла І. Марчука до лав “Золотої гільдії” та обрала почесним членом наукової ради закладу. Це перший випадок визнання українського художника інституцією такого високого рівня. Сьогодні “Золота гільдія” нараховує 51 художника з усього світу [4, 1]. В 2007 р., за версією британського видання *The Daily Telegraph*, І. Марчука включили до рейтингу “100 геніїв сучасності”, митець посів 72 місце в цьому списку.

20 лютого 2009 р. завдяки сприянню В. Негоди, заступника міністра регіонального розвитку та будівництва України,

та А. Маціпури, директора Національного заповідника “Замки Тернопілля”, відкрили виставку робіт І. Марчука в Збаразькому замку на Тернопільщині, водночас було оголошено про створення повноцінної галереї його картин у палаці Вишневецьких на Лановеччині. 24 серпня митець репрезентував свій доробок у Тернопільському обласному краєзнавчому музеї, де впродовж місяця глядачі мали змогу бачити шедеври українського генія, якого подарувала світу тернопільська земля. “Чим дивує мистецтво Марчука? – розпочав свій виступ у Збаражі відомий поет та близький друг митця Д. Павличко, – Він малює те, що знає з дитинства, він дає нам дійсність, яка пов’язана з історією. У його картинах немає фальшивої краси, Марчук вчить нас любити той світ, який є в наших душах. На його картинах у частинах космічного світу є наші квіти, наші яблука, наш край” [5, 2]. Пошануванням від тернополян стало відзначення земляка Всеукраїнською літературно-мистецькою премією ім. братів Богдана й Левка Лепких за 2009 рік.

Топос “Малої Вітчизни” у творчості відомого художника Івана Марчука – швидше рамка, в якій автор зображує **символи українства**, що йдуть із підсвідомості. В усіх періодах творчості (яких митець нараховує десять: перший і основний стовбур – **“Голос моєї душі”**, його гілками стали такі: 2 – “Пейзаж”, 3 – “Цвітіння”, 4 – “Портрет”, 5 – “Кольорові прелюдії”, 6 – “Біла Планета-1”, 7 – “Біла Планета-2”, 8 – “Нові експресії”, 9 – “Виходять мрії з берегів”, 10 – “Погляд у безмежність” – *Н. Б.*) він постає як захисник вічних цінностей нації, оберігаючи її від втрати ідентичності. Саме через це офіційна влада в СРСР не визнавала митця, його викликали до КДБ, погрожували, оскільки “творчість Марчука не влізала в офіційний формат”. Однак, як пише В. Война, “він наче не помічав “радянську дійсність”, відтворюючи власну, омріяну Україну. Казкова, невмируща, поетична країна, її природа, села, люди, квіти були постійними темами Марчука. Його твори притягували відвідувачів виставок як бажана “інша реальність”, як таємнича, заборонена релігія предків”. У рецепції сучасника доробок земляка відіграв вагомий роль у пробудженні національної свідомості, оскільки “підніс глядача до найвищого рівня життя духа” [6, 2].

Підтвердженням цьому стали чисельні інтерв'ю останніх років, у яких Іван Марчук відкриває секрети власної творчості, щиро говорить про **те, що хвилює його душу**, а саме: **сутність мистецтва** (“Я викреслюю всі ізми. Мистецтво мусить носити художню якість і то найголовніше... я поповсе не сприймаю, могового не люблю. Я естет. Мистецтво має бути естетичним.”); “Мистецтво – важка робота. Результат – насолода. Творчість – це спосіб життя.”; “Для мене мистецтво – це життя і одкровення. Іншої альтернативи нема. Й водночас мистецтво – це торга. Я працюю 365 днів на рік і без цього не можу. Це присуд долі, карма, вирок, приреченість. І нікуди не дінешся.”); **гене-за творчості** (“Все це інтуїтивне, підсвідоме. Відкриваю шлюзи і леться як гірський потік...”); **Божественне одкровення** (“Просто рука працює, а хто нею водить – це інша справа. Чи я, чи сам Господь Бог, але це бездонна криниця, невичерпне джерело. Я тільки можу перериватися, переходити на якийсь клаптик землі української і малювати пейзажі, або повертатись до попередніх Марчуків, до “Голосу моєї душі”); **улюблені сюжети** (“Звертаюся до Землі і Голосу Душі. Пейзажі і Природа – це теми конкретні. Але я всядний...”); “Зараз я уже почав робити і зелені твори, але більше люблю голі дерева і землю. Їхне плетиво...”); **краса рідної землі** (“Вивезіть мене із зав'язаними очима за місто, подивлюся під ноги – яка краса! Яка травичка зеленіє, який спориш фантастичний! А яке листя на деревах! А там хатинка, освітлена сонцем чи місяцем. На кожному кроці краса.”); **культ природи** (“У природи нема нічого бридкого, потворного. А от серед людей...”); **доля України** (“Доля країни – моя хвороба. Хотів би втекти, але не можу”); **плани на майбутнє** (“Якби мені було дано ще 100, 200, 300 років, я мав би що робити. Якби сказали небо розмалювати і дали б на це кілька тисяч років – розмалював би – і ніде не повторився б! Нині, у свої 72 роки, створюю вже десятого Марчука. Дуже могутнього, якого ще не було в моїй творчості.”); **рідна земля** (“...це земля, якої більше ніде в світі немає. Рідна земля. Чи буде ця влада існувати чи ця держава, – а рідна земля все одно залишиться. Я, якщо щось реалістичне малюю, то тільки село, тільки землю”) [4; 7; 8; 9].

Перечитуючи ці думки Івана Марчука про небо й землю, читач відкриває для себе неповторний світ українського генія, душа якого тісно пов'язана з космічним егрегором українського народу, від якого митець черпає сили та натхнення. Означений феномен художника детермінований чинниками не тільки генетичними, а й типологічними (в світлі останніх постає, зокрема, його цикл шевченкіани). Глибоко національна, творчість живописця є водночас загальнолюдською, в цьому її непроминаюча цінність для нащадків.

ЛІТЕРАТУРА:

1. Бушак С. Пейзажі Івана Марчука // Марчук Іван. Дорога додому: альбом / І. Марчук. – К.: ТОВ “Атлант ЮЕмСі”, 2008. – С. 6–13.
2. ТОП – 10: Найуспішніші митці України // <http://life.pravda.com.ua/wonderful/4976e6ea0ded3/>.
3. Журавльова Любов. “Музею видатного вітчизняного художника Івана Марчука у столиці бути!...” // <http://www.dt.ua/3000/3760/51428/>.
4. Україна – наша Батьківщина! Марчук Іван Степанович // <http://www.batckivchina.uaforums.net/--vt390.html>.
5. Шептицька М. Іван Марчук в Збаражі... повернення на малу Батьківщину // Вісник історії краю. – 2009. – № 2 (48). – С. 1–2.
6. Война В. МІЙ ДРУЖЕ, ІВАН МАРЧУК, або “небажаний” художник, який став “генієм світу” // <http://www.krugozormagazine.com/show/spadshyna.170.html>.
7. Марчук любить два Же: Живопис і Жінок – Інтерв'ю // <http://golosna.ucoz.ua/publ>.
8. Іван Марчук: “Я міг би розмалювати небо і не повторитися!” // <http://vilne>.
9. Сеген Н. Іван Марчук: “Я єсмь!” // <http://exp21.com.ua/individual/84-1.htm>.

УДК 930.1 Лисяк-Рудницький

Тетяна Ємець

ЄВРОПЕЙСЬКИЙ ЗА ФОРМОЮ ТА НАЦІОНАЛЬНИЙ ЗА ЗМІСТОМ НАУКОВИЙ ДОРОБОК ІВАНА ЛИСЯКА-РУДНИЦЬКОГО

Завдяки навчанню та роботі за кордоном, відомий український вчений та патріот Іван Лисяк-Рудницький уникнув догматизму радянської науки. Тому в умовах подолання постколоніального світогляду, його дослідження залишаються актуальними для сучасної української гуманітаристики.

Ключові слова: наукова традиція, ідентичність, ідеологема.

Yemets T. European in form and national in content scientific revision of Ivan Lysyak-Rudnytskyi.

Due to studies and work abroad the famous Ukrainian scientist and patriot Ivan Lysyak-Rudnytskyi avoided a dogmatism of the Soviet science. That's why, under conditions of surmounting the post-colonial ideology, his researches stay actual for the modern Ukrainian humanitarism.

Key words: scientific tradition, identity, ideologeme.

Ємець Т. Европейское по форме и национальное по содержанию научное наследие Ивана Лисяка-Рудницкого.

Благодаря учебе и работе за границей, известный украинский ученый и патриот Иван Лисяк-Рудницкий, сумел избежать догматизма советской науки. Поэтому, в условиях преодоления постколониального мировоззрения, его исследования остаются актуальными в современной украинской гуманитаристике.

Ключевые слова: научная традиция, идентичность, идеологема.

Талановитий науковець, вихований на європейських традиціях, Іван Павлович Лисяк-Рудницький – історик, політолог, публіцист – надзвичайно багато зробив для поширення знань про культуру та історію України в Західній Європі, США, Ка-

наді. Він був щирим українським патріотом, хоча більшу частину свого життя прожив за межами Батьківщини. З двадцяти років перебував у еміграції, спочатку в Австрії, Швейцарії, згодом – у США та Канаді.

Ім'я цього вченого згадується в багатьох наукових дослідженнях, де аналізується українська історія: від робіт Ярослава Грицака до “Історії України” Павла-Роберта Магочія. Це зумовлено ґрунтовністю та оригінальністю наукових розвідок І. Лисяка-Рудницького. Чимало робіт також присвячено аналізу його життєвого шляху та наукових поглядів. Зокрема, один із сучасних українських дослідників О. Гринів зазначає, що внесок І. Лисяка-Рудницького “особливо цінний” завдяки розробці ним методологічних питань української націоналлогії [1, 189].

Але не менш цікавим є й аналіз методологічних засад наукового пошуку самого І. Лисяка-Рудницького. Перш за все тому, що він успішно поєднував у собі два культурні світи: український та західноєвропейський.

Вагомий вплив на біографію І. Лисяка-Рудницького мало походження. Народився він у 1919 р. у Відні, в родині відомих українських адвоката, політика, громадського діяча Павла Лисяка та педагога, суспільно-політичної діячки Мілени Рудницької, яка була головою Союзу українок у 1929-1938 рр. та депутатом польського Сейму у 1928-1935 рр. У їх домі часто збиралася українська політична еміграція. На думку відомого українського та американського історика, сучасника та соратника І. Лисяка-Рудницького Омеляна Пріцака, Іван “прислухався до політичних дебатів ще тоді, коли “під стіл пішки ходив” [3, XIV].

У 1921 р. батьки переїхали до Львова, згодом розлучилися. Іван виховувався в родині Рудницьких, де сповідувались українськість та інтелігентність. Родина Рудницьких була активним учасником національного руху в ті непрості для української культури та національного становлення часи. Закінчивши у 1937 р. Академічну гімназію у Львові, І. Лисяк-Рудницький продовжив навчання на юридичному факультеті Львівського університету (1937-1939). Після від'їзду в еміграцію навчав-

ся на факультеті зовнішніх відносин Берлінського університету (1940-1943), а також у Карловому університеті в Празі (1943-1945), де захистив докторську дисертацію. Темою його дослідження стала постать Михайла Драгоманова як політичного мислителя. У 1947 р. І. Лисяк-Рудницький слухав лекції в Інституті вищих міжнародних досліджень в Женеві. В 1951-1952 рр. стажувався в Колумбійському університеті та отримав вчений ступінь доктора філософії. В 1956-1967 рр. викладав історію у Ля Саль коледж (Філадельфія). У 1967-1971 рр. викладав у Американському університеті у Вашингтоні. З 1971 р. працював у Канаді, став професором Альбертського університету. Член НТШ та УВАН, він був також одним із засновників Канадського інституту українських студій при Альбертському університеті.

Тобто, навчання, засвоєння знань та реалізація наукового поступу вченого І. Лисяка-Рудницького відбувалися за межами української землі. Це, з одного боку, дозволило йому уникнути впливу радянської заідеологізованої псевдонаукової системи. А з іншого боку, навчаючись у провідних європейських університетах, він долучався до західноєвропейської наукової традиції.

Але визначальним для розуміння особистості вченого є змістове наповнення його наукових розвідок. Адже, з молодих років живучи в середовищі української еміграції, він, закономірно, став досліджувати саме українську історію. Часто, навіть всупереч своїй науковій кар’єрі. Його син, Петро Лисяк-Рудницький, аналізуючи долю батька, писав, що відданість українським справам не сприяла фаховому визнанню батька в колі американських колег, оскільки багато з них, перебуваючи під впливом російських істориків-емігрантів, не визнавали самостійного існування української історії як незалежної ділянки знання. Лише після 1971 р., працюючи в Альбертському університеті та в Канадському інституті українських студій, заснованому в 1976 р., він нарешті опинився у середовищі, справді спорідненому з його інтелектуальними нахилами.

Для реалізації його дослідницького потенціалу чинник наукового середовища мав суттєве значення. Адже І. Лисяк-

Рудницький виховувався в соціально активній сім'ї, протягом всього життя брав вагому участь у суспільно-політичному житті української діаспори. Ще з юності був активним учасником українських громадських організацій. У 1940-х рр. І. Лисяк-Рудницький став членом українського студентського товариства “Мазепинець”, Української студентської громади у Празі та разом із А. Зілинським, В. Рудком, О. Пріцаком – членом Націоналістичної організації українських студентів Великонімеччини (НОУС). Активно співпрацював із українськими емігрантськими періодичними виданнями. Публікував статті у газеті “Українські вісті” та журналі “Зустрічі”, у 1961-1967 рр. був співробітником журналу “Сучасність”.

Дослідники творчості І. Лисяка-Рудницького відзначають глибинний вплив освіти, здобутої в провідних європейських університетах на його подальшу наукову діяльність. Наприклад, сучасні українські філософи Вілен Горський та Костянтин Кислюк зазначають, що “його філософсько-політична концепція базується на гегелівській філософії з властивою їй переконаністю в об'єктивній тенденції історичного прогресу людства, що водночас свідчить про ступінь зростання свободи” [2, 410]. О. Пріцак також вважає, що І. Лисяк-Рудницький формувався як вчений на західноєвропейській інтелектуальній традиції, особливо близьким йому був німецький історизм. Українське минуле він розглядав як частину “добре йому відомого західного інтелектуального розвитку” [3, XV]. Відповідно, його друковані роботи були виконані в традиціях, звичних для західного читача. О. Пріцак зауважує, що кількість англومовних читачів праць І. Лисяка-Рудницького переважає число україномовних.

Сферою зацікавлень І. Лисяка-Рудницького була не історія, економіка чи соціологія, як окремі галузі наукового аналізу. Він досліджував перш за все українську спільноту як цілісність та головні тенденції становлення і трансформацій української національної ідеї. В. Горський та К. Кислюк наголошують на цілісності концепції І. Лисяка-Рудницького, що “складається з філософсько-політичних методологічних засад, загального погляду на тенденції історичного розвитку, які зумовили своє-

рідність політичної ситуації в Україні, аналізу конкретних політичних подій, історії становлення та розвитку української національної самосвідомості і, врешті-решт, тих політичних течій та поглядів окремих мислителів, що представляли ці течії в загальній історії розвитку української філософсько-політичної думки” [2, 410].

О. Прицак також відзначає: “Іван концентрував свою увагу на ділянці, що його захоплювала ще в студентські роки, себто на досліді української суспільно-політичної думки” [3, XV].

Але така схильність до виокремлення цілісної проблематики не перешкоджала йому реалізовувати аналітичні здібності видатного дослідника. Як писав у спогадах П. Лисяк-Рудницький, його батько “мав велику повагу до сфери конкретного й ніколи не вагався аргументувати, покликаючись на “емпіричну історичну реальність” [3, IX]. Ілюстрацією поваги до фактажевої складової дослідження, а також скрупульозного слідування засвоєному ще в роки навчання науковому інструментарію викладу матеріалів дослідження (численні посилання та коментарі до статей), може слугувати посилання в статті “Четвертий універсал та його ідеологічні попередники” на дослідження Л. Винара, де було надруковано матеріал про перипетії, що супроводжували повернення М. Грушевського в 1914 р. до Києва. Факт біографії став яскравою ілюстрацією загальної політичної ситуації: “Грушевський перебував на літніх феріях 1914 р. в Карпатських горах, і вибух війни застав його на австрійській території. Керівники щойно створеного СВУ звернулися до нього з пропозицією переїхати на час війни до Швейцарії, щоб із нейтральної країни виступати в ролі авторитетного представника українських інтересів перед світовою opinio. Грушевський відмовився і, переборюючи численні труднощі, добровільно повернувся через Італію до Росії. Після прибуття до Києва в листопаді 1914 р. він був негайно заарештований, як небезпечний український націоналіст” [4, 4].

Наукові роботи І. Лисяка-Рудницького, його праці з історії України, історії української політичної думки від середини ХІХ ст. до 30-х рр. ХХ ст. та методологічні розробки теорії нації значно вплинули на сучасну світову історіографію.

Він досліджував новітню історію України, аналізуючи, порівнюючи, визначальні тенденції політичних змін на її території у контексті загальносвітового процесу. О. Пріцак зазначає, що І. Лисяк-Рудницький не став “кремлезнавцем”, тому що вивчав розвиток самобутньої української суспільно-політичної думки, існування якої в умовах радянського тоталітаризму стало неможливим. Але це не означає, що дослідник не аналізував радянський етап української історії. Зокрема, розглядаючи становлення націоналізму в ХХ ст., він писав: “В СРСР поняття “буржуазний націоналізм” уживають для того, щоб плямувати національний опір неросійських народів централізованій Москві. Постійні репресії комуністичного режиму проти “націоналізму” спричинилися до популяризації цього поняття серед населення України, але воно не має окресленого ідеологічного, соціального та конституційно-політичного змісту. На ділі підрадянський український націоналізм був іноді “націонал-комунізмом”, тобто прагненням до емансипації УРСР з-під влади Москви при збереженні радянського устрою” [4, 247].

Помер І. Лисяк-Рудницький в 1984 р. у Едмонтоні (Канада). Його син, П. Лисяк-Рудницький, який підготував до друку англomовну версію “Есе з сучасної української історії” (“Essays in Modern Ukrainian History by Ivan L. Rudnytsky”, видані у м. Едмонтоні у 1987 р.) із почуттям смутку писав: “Батькові не було відведено ще кілька років, аби узріти незалежну Україну. Він міг би дечим прислужитися державі, а головне – відчував би своє життя завершеним” [3, IX].

Незважаючи на складне життя в еміграції, І. Лисяк-Рудницький як науковець мав вільніший доступ до інформації, був позбавлений впливу комуністичних ідеологем, тиску цензури. А, найголовніше, – його становлення як науковця відбувалось на засадах європейської дослідницької традиції, всі паростки якої нещадно нищились у радянській науці. Тому в умовах подолання постколоніального світогляду, його дослідження залишаються актуальними як зразок втраченої за роки панування тоталітарної ідеології традиції вільного наукового пошуку.

ЛІТЕРАТУРА:

1. Гринів Олег. Українська націологія: від Другої світової війни до відродження держави. Історичні нариси. – Львів: Світ, 2004. – 592 с.
2. Горський В. С., Кислюк К. В. Історія української філософії: Підручник. – К.: Либідь, 2004. – 488 с.
3. Лисяк-Рудницький І. Історичні есе: В 2 т. – Том 1 / Пер. з англ. М. Бадік, У. Гавришків, Я. Грицака, А. Дешиці, Г. Киван, Е. Панкеевої. – К.: Основи, 1994. – 554 с.
4. Лисяк-Рудницький І. Історичні есе: В 2 т. – Том 2 / Пер. з англ. У. Гавришків, Я. Грицака. – К.: Основи, 1994. – 573 с.

УДК 398(079.5)883Кул.

Жанна Янковська

**ВИВЧЕННЯ ФОЛЬКЛОРУ ЯК СПОСІБ
УСВІДОМЛЕННЯ КУЛЬТУРНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ:
ТВОРЧІ СТОСУНКИ П. КУЛІША З УКРАЇНСЬКИМИ
ФОЛЬКЛОРИСТАМИ ПЕРШОЇ ПОЛОВИНИ –
СЕРЕДИНИ ХІХ СТ.**

У статті означено стосунки П. Куліша із українськими фольклористами ХІХ ст. (в тому числі й письменниками, котрі записували фольклор). Ці стосунки були (деякі листовні, а то й заочні, як, наприклад, із М. Гоголем) досить цікавими, плідними, неординарними і важливими для становлення і діяльності самого П. Куліша як фольклориста.

Ключові слова: П. Куліш, український фольклор, фольклористика, М. Гоголь, М. Максимович, О. Бодяньський, М. Костомаров, А. Метлинський та ін., взаємовплив, співробітництво, “Записки о Южной Руси”, журнал “Основа”.

Yankovs'ka Z. The investigation of folklore as factor of recognition of cultural identity: relations of P. Kulish with Ukrainian folklorists of XIX century.

The article is reflecting relations of P. Kulish with Ukrainian folklorists of XIX century (and with writers which wrote a folklore). These relations were (some of them were written, some were indirect for example with M. Gogol) very interesting, creating, unusual and important for development and working of P. Kulish as a folklorist.

Key words: P. Kulish, Ukrainian folklore, study of folklore, M. Gogol, M. Maksymovych, O. Bodyanskyi, M. Kostomarov, co-influence, cooperation, “Zapiski o Yuzhnoy Rusi”, magazine “Osнова”.

Янковская Ж. Изучение фольклора как способ осознания культурной идентичности: творческие отношения П. Кулиша с украинскими фольклористами первой половины-середины ХІХ века.

В этой статье отслеживаются отношения П. Кулиша с украинскими фольклористами ХІХ века (в том числе и писа-

телями, которые записывали фольклор). Эти отношения были (некоторые в письмах, иногда и вовсе заочные, как, например, с Н. Гоголем) очень интересными и важными для становления и деятельности самого П. Кулиша как фольклориста.

Ключевые слова: П. Кулиш, украинский фольклор, фольклористика, Н. Гоголь, М. Максимович, О. Бодянский, Н. Костомаров, А. Метлинский, взаимовлияние, сотрудничество, “Записки о Южной Руси”, журнал “Основа”.

Усвідомлення власної культурної ідентичності неможливе без пізнання народної творчості власного етносу. Як і у інших народів, в українців цей процес довгий час знаходився на рівні усної передачі із покоління в покоління творів фольклору. На початку ХІХ ст. українська фольклористика починає виділятися в окрему самостійну галузь наукових знань як така, що передбачає не лише фіксацію народних творів, але й аналітично-теоретичний аспект їх вивчення. І звичайно ж, провідниками цієї науки стали відомі письменники того часу, які усвідомлювали цінну усної народної словесності.

Важливу роль у становленні української фольклористики як науки відіграв Пантелеймон Олександрович Куліш – письменник, поет, журналіст, історик, перекладач і фольклорист – людина дуже освічена, неординарна особистість свого часу. На його формування як фольклориста і письменника надзвичайно великий вплив мало наукове оточення, спілкування з творчими особистостями, серед яких у нього були вчителі-наставники, друзі-одномудці, порадики, а іноді й суперники, але особливо ті, які мали безпосереднє відношення до збереження українського фольклору та студій із ним. Так само і він впливав на навколишніх своїм високим інтелектом, переконаннями, трепетним ставленням як українця і науковця до народної творчості. Зокрема, цікаво проаналізувати із сучасного погляду стосунки П. Куліша із першими дослідниками українського фольклору.

П. Куліша відносять до культурно-історичного напрямку в українській фольклористичі, яка, маючи вагомий досягнення в галузі народознавства, визначила і відповідний напрям у літературі. У межах цього напрямку в добу романтизму національна ідея проявляється через всебічне захоплення усною народною

творчістю і через виявлення особливостей її в культурі кожного народу. Реалізується цей напрям у збиранні етнографічних та фольклорних матеріалів, їх публікації, вивченні, у фольклоризації художньої літератури. Ідея національної самоідентифікації вимагає в той час від українських фольклористів створення певної системи народознавчих поглядів, в яких би відображалася потреба самостійного існування нації. Я. І. Гарасим у авторефераті до дисертації “Культурно-історична школа в історії української фольклористики” пише: “Головними заслугами культурно-історичної школи є: 1) опрацювання історико-генетичної методології; 2) нагромадження великого культурно-історичного матеріалу та досвіду текстологічного аналізу; 3) побудова історії фольклористики на об’єктивно-наукових засадах; 4) своєрідна еластичність доктрини, що дозволяла сприйняття нових ідей і проходження певної еволюції, а також зумовила її здатність до відгалужень, які формували нові напрями в науці, методи і школи” [2; 7]. Теоретично осмисленою ця школа була лише наприкінці ХІХ століття. Твори письменників першої половини цього століття за своїми ознаками лише практично належать до неї. Які критерії вважалися при цьому основними? Професор М. Наєнко наголошує, що “ішлося відтак про всебічний і цілісний підхід до твору, про єдність у ньому змісту і форми, про зв’язок його з фольклором і історичною епохою, що було принциповим положенням формованої тоді історичної школи літературознавства” [12; 320].

П. Куліш був представником і провідником цієї школи. А його спілкування з відомими людьми, не байдужими до українського фольклору, безпосереднє чи й непряме, а через листування чи навіть творчу спадщину, багато в чому визначало напрям діяльності в межах визначених принципів, і в ході такого спілкування змінювалися погляди та методи студій з усною народною словесністю, аж до зорганізування власної школи та наукових видань у її межах, а також творчих трансформацій фольклору у власну художню творчість.

Як відомо, ще у гімназійні роки П. Куліш захоплювався творчістю М. В. Гоголя (1809-1852), з яким у нього на якомусь етапі синтезу творчої біографії можна визначити деякі спіль-

ні риси. Про близькі особисті стосунки цих письменників ми свідчень не маємо. Знаємо тільки, що після смерті Миколи Васильовича Куліш близько познайомився з його матір'ю, часто бував у неї в помісті і, зрештою, став його першим біографом. Він опублікував статті: “Несколько черт для биографии Николая Васильевича Гоголя” (Отечественные записки. – 1852. – Т. 81), “Выправка некоторых биографических известий о Гоголе” (Отечественные записки. – 1853. – Т. 86. – № 2), а також “Опыт биографии Николая Васильевича Гоголя” та “Записки о жизни Н. В. Гоголя, составленные из воспоминаний его друзей и знакомых и из его собственных писем” (Т. 1-2, Спб., 1856). Останнє видання упорядковане П. Кулішем і надруковане під псевдонімом Николай М. з його примітками.

У нарисі “Жизнь Куліша” зазначено: “Року 1857 прохала Куліша Гоголева мати, щоб видав “Сочинения и Письма” її славного сина. За сю працю поступила йому десятий процент чистої прибилі, як її пощитано, три тисячі карбованців, тільки щоб якнайхутчіш скінчити. Принявсь Куліш за діло і зробив його у три місяці: рукописі до ладу позводив, коментарі поробив, листи всі розібрав і впорядкував. Хто спогляне на шість здоровенних томів і зміркує, що один чоловік у такий короткий час видав більш двохсот аркушів великого в 8°, той зрозуміє, з якої міцної сталі викований наш худорлявий козак” [9; 257]. Це було видання “Сочинения и Письма Н. В. Гоголя” (Т. 1-6, Спб., 1857) зі вступним словом, поясненнями українських слів і примітками.

Зараз ми можемо говорити не лише про трансформацію реалій української дійсності в повістях Гоголя (цю тенденцію спостерігаємо і в творчості Куліша), ми так само впевнено можемо назвати його українським етнографом і фольклористом. У критико-біографічному нарисі Н. Крутикової та Д. Іофанова наголошується, що в “ніжинський період” накреслюються демократичні тенденції у світогляді Гоголя. Про це свідчили його постійний інтерес та співчутливе ставлення до простих людей, активна увага до народного побуту і фольклору. Гоголь дуже часто відвідував передмістя Ніжина – Магерки, де в нього було чимало знайомих серед селян. Він любив бувати на їхніх весіллях, цікавився їх повсякденним життям, уважно прислухався

до українських пісень та приказок [8; 9]. Вільно й широко користується Гоголь у своїх повістях сценами з інтермедій, вертепних дійств, мотивами та образами українських народних пісень і казок. Він не обмежувався відомими йому даними з народної творчості й етнографії, уважно стежив за фольклорними виданнями, що виходять з друку, і все життя збирав пісні, повір'я, нові етнографічні матеріали. У його творах із гідною подиву “життєвістю” оживає світ давніх міфологічних уявлень та вірувань українців. Наприклад, біограф Гоголя М. В. Попович пише, що можна навести багато прикладів того, наскільки точно відображав Гоголь етнографічно-фольклорні реалії. Так, “червона свитка і свиняча пика” з “Сорочинського ярмарку” сприймалися поколіннями читачів як веселі жарти, а майже через сто років після Гоголя учений-етнограф Зеленін виявив, що червоний одяг і образ свині у народній свідомості – атрибути “нечистих” покійників, зокрема померлих чаклунів [Див. за вид. 18; 63].

Буваючи у рідній Василівці, Гоголь упорядковував сімейний архів, писав, а також працював над записами українських пісень, які робила для нього мати. У збірці М. Максимовича 1834 року “Українські народні пісні” близько 150 записів належить Гоголю. Це величезна праця, гідна справжнього фольклориста, і П. Куліш належно поцінував це у працях про письменника, та й сам ішов подібним шляхом. Фольклористична діяльність у М. Гоголя тісно переплітається з його оригінальною творчістю. У цьому, можливо, він є найпершим прикладом для П. Куліша, який на кілька десятиліть пізніше стає на літературну стежку.

Досить чітко окреслив оточення П. Куліша в контексті естетики романтизму С. В. Савченко, який писав, що дуже цікавим був той поетичний “ореол”, в якому уявляли собі українську старовину перші діячі в галузі української етнографії, фольклористики та літератури: кн. Цертелєв, Максимович, Срезневський, Костомаров, Пассек, Бодяньський, Куліш та інші. Дослідник також наголошує, що хоч вони значно ідеалізували народну творчість, але “цим же особам українська етнографія зобов'язана і першими дослідями вивчення народного життя,

вірувань, звичаїв і першими записами пам'ятників усної творчості” [19; 176].

Першим етнографом, який звернувся до вивчення української народної словесності, вважається князь М. А. Цертелєв (1790-1869), який зупинився саме на одній з її найцікавіших сторін – епічних думках, вважаючи, що епічні твори містять хронологічну, історичну, глибинну та іншу різноманітну інформацію про етнос, і у 1819 році видав збірник “Опыт собрания старинных малороссийских песней”. Відомо також, що Цертелєв цікавився пісенним фольклором інших слов'янських народів, робив переклади. П. Куліш був знайомий із збірником та поглядами М. А. Цертелєва і, можливо, що вперше дізнався про них від свого вчителя – М. Максимовича, бо відомо, що Цертелєв і Максимович довгий час листувалися (це листування опубліковане у “Вестнике Европы” за 1827 рік). В одному із цих листів (відкритому) князь писав до Максимовича: “Хто хоче придати, якщо можна так сказати, народного колориту своїм творам, той не повинен вважати за пусте вітчизняні легенди і пісні, але зобов'язаний вслухатися у них як можна більше” (Вестник Европы. – 1827. – № 12. – С. 272). Максимович же вимогу самотності літератури на народній основі пов'язував, як видно із його праць, насамперед з потребою пізнати “дух” народної творчості, бо в ній відбилися культура, характер, благородство простої людини. П. Куліш познайомився з М. Максимовичем (1804-1873) у 1839 році, вступаючи до Київського університету, хоч своєю збіркою пісень, виданою у 1834 році, Максимович справив незабутнє враження і мав великий вплив на Куліша ще у гімназійні роки. Відомо, що передмову автора до видання “Малороссийские песни” (1827) видатний український історик М. Грушевський назвав “маніфестом українського народництва” [3; 2]. Можна вважати, що ця передмова є разом з тим програмним документом культурно-історичної школи, адже в ній автор наголошує на історизмі українського фольклору, його національній самотності, художніх особливостях та зв'язку з літературою. Вчений також звертає увагу на відображення в українському фольклорі емотивних порухів та фантазії народу: “Настав, здається, той час, коли пізнають іс-

тинну ціну народності... В цьому відношенні великої уваги за-слуговують пам'ятники, в яких якнайповніше виражалася б народність: це є пісні – де звучить душа народу, і казки – де відсвічується фантазія народна. В них часто бачимо повір'я, звичаї, характер і нерідко події дійсні, які в інших пам'ятниках не збереглися...”[10;111]

Після видання збірки 1827 року, де було вміщено 130 пісень, М.Максимович продовжував займатися українським фольклором і його кореспондентами стають Гоголь, Куліш, Срезневський, Шпигоцький, Бодянський та інші. У листах цього періоду та передмові до видання 1834 року проходить думка, що у нього вже є дві з половиною тисячі пісень і уривків. Крім того, Максимович придбав записи померлого перед тим археолога-народника Зоріана Доленги-Ходаковського, багаті на пісні обрядові, особливо весільні. Маючи таку велику кількість матеріалу, дослідник запланував видання, що складалось би з чотирьох частин і містило б пісні билинні та побутові, жіночі, “гулливья” та обрядові.

Стосунки П. Куліша і М. Максимовича з часом змінили свій характер. У листах до О. Бодянського та І. Срезневського гострий на слово Куліш іноді не зовсім коректно відзивається про свого вчителя. На думку дослідника В. Данилова, розходження Куліша з Максимовичем можна пояснити й деякою різницею в напрямку їх ідей: “Максимович був, – пише В. Данилов, – органічний українець, але його суспільно-політична ідеологія була перейнята офіційним напрямком в дусі Уваровської формули. ...Куліш був представником національного українського радикалізму... З таким ідейним розходженням Куліш і Максимович рано чи пізно повинні були і самі розійтися” [5; 22].

Ще працюючи викладачем у Луцьку, П. Куліш знайомиться із збірниками І. Срезневського (1812-1880) та П. Лукашевича (1806-1887). Ці видання справили на письменника яскраве враження багатством вміщеного у них матеріалу. Із Срезневським Куліш пізніше підтримував стосунки, мав спільні задуми (які, на жаль, не всі здійснилися), листувався. Заслуга І. І. Срезневського як фольклориста-етнографа полягає в тому, що він видав збірник “Запорожская старина” (1833-1838) та, разом із

І. Росковшенком, “Украинский альманах”.

Велика довголітня дружба з'єднувала П. Куліша із ще одним шанувальником старовини, вченим-істориком, мовознавцем-славістом, фольклористом Осипом Бодянським (1808-1876), який піклувався виданням багатьох творів П. Куліша, сам вів записи українських народних пісень і казок. Він надсилав Кулішеві на заслання книги із своєї бібліотеки. У нарисі “Жизнь Куліша” про Бодянського записано: “Куліш вельми хвалить свого ученого мужа за його сильний характер. Такі, мовляє, люде тихим робом своїм і щоденною науковою працею вславляють рідну Україну краще, ніж великомовні патріоти, що тільки наших супротивників дратують” [9; 254]. О. Бодянський, як і Куліш, друкувався під багатьма псевдонімами прийнятими українським народним “духом”: Бода-Варвинець, Ісько Матиринка, І. Мастак. Сам полтавчанин, він ніколи не цурався рідного краю і рідної мови, а, працюючи в Московському університеті, надзвичайно багато зробив для видання творів своїх земляків-українців. Неодноразово у статтях наголошував на абсолютній несхожості української та російської народної поезії, давав характеристику українським пісням, досліджував фольклор інших слов'янських народів. Саме Бодянський, перебуваючи в 1837-1842 рр. у науковому відрядженні в південно- і західнослов'янських країнах, встановив зв'язки з П. Й. Шафариком, Я. Колларом, В. Ганкою, В. Караджичем та ін., був близький до слов'янофілів. У 1845 році О. М. Бодянського обрали секретарем “Общества Истории и Древностей”, а з 1846 року під його керівництвом праці цієї організації почали видаватися у формі “Чтений”. Автор згуртував навколо себе групу науковців-патріотів, до числа яких належав і П. Куліш, який ділився з Бодянським усіма своїми творчими планами, успіхами й невдачами, саме він друкує впорядковані Кулішем Літописи Самовидця та Грабянки.

Дисертація О. Бодянського називалася “О народной поэзии славянских племен”. Незважаючи на час, у який він жив, учений вже тоді відкидав будь-яке схилення перед іноземщиною. У своєму дослідженні стосовно цього він пише: “Минула вже пора звабних ідей космополітизму... Минула вже пора мавпу-

вання... Ні, в теперішній час... всякий народ хоче залишатися тим, чим він є, чим він може стати..., хоче бути собою, жити своїм корінним життям, мислити своєю головою, відчувати своїм серцем, бажати своєю волею...” [Див. за вид. 6; 24].

Відомо також про тісні стосунки О. Бодяньського з М. Максимовичем у московський період життя останнього. Після від'їзду Максимовича на Україну вони довгий час листувалися. Ці листи опубліковані в журналі “Киевская Старина” № 7-9 за 1899 рік [15; 24].

Варто згадати видання фольклористом збірки стилізованих українських казок під назвою “Наські українські казки” (1885), де Бодяньський виступає під псевдонімом Іська Матиринки. Але найбільше зусиль у цьому напрямі він приділив підготовці збірника українських народних пісень, записаних ним і його братом Федором. Брати Бодяньські збирали пісенний матеріал в основному у 1830-1850 рр. на Полтавщині, Київщині та Чернігівщині. Багато пісень записано від рідних. Хоч на цій території збирали фольклор також Максимович, Куліш, Білозерський, Метлинський, Маркович, все ж у найбільшій кількості одиниць до нас дійшло зібрання Бодяньських.

Цілком закономірно може виникнути запитання: чому, маючи в руках такий багатий матеріал і будучи безпосередньо причетним до видавничої справи, О.Бодяньський відтягував зі своїм збірником? Частково це можна пояснити тим, що саме в цей час пісенних збірників побільшало (відомі видання І. Цертелєва, М. Максимовича, А. Метлинського, І. Срезневського, пізніше – Я. Головацького, “Записки о Южной Руси” П. Куліша). Тому, можливо, О. Бодяньський готував більш сконцентроване фундаментальне видання, аби не повторюватись. Крім того, що, коли простежити в цей період за перепискою І. Срезневського, П. Куліша та О. Бодяньського, то можна припустити, що це мав бути синтезований збірник пісенного фольклору з усіх їхніх колекцій. П. Куліш 21 серпня 1846 року писав О. Бодяньському: “Ви ще не знаєте, що я, Срезневський, Метлинський і Костомаров з'єднали свої збірники українських пісень в один, і тепер займаємось вказуванням усіх варіантів по різних списках, так щоб ні одне слово не загинуло, на Максимови-

ча мало надії. Він і сам не видає, і своєї колекції не випустить. Але ви, я впевнений, приєднаєтесь до нас” [16; 398]. Із наступного Кулішевого листа від 1 вересня 1846 року можна зрозуміти, що Бодянський відмовив йому, очевидно, тому, що готував власне видання, на що Куліш відповів: “Відмова в повідомленні мені пісень не лише не засмучує мене, але захоплює. Друкуйте! (Тільки ради Бога, відмічайте, де яка пісня записана і не складайте із двох однієї). Можливо, і я схилю Срезневського та Костомарова передати Вам наш збірник” [16; 407]. Мабуть, Куліш заручився такою згодою, бо пізніше стало відомо, що він “надіслав О. Бодянському чимало особисто зібраних текстів народних пісень (чи не той це рукописний збірник Куліша, що, за згаданим повідомленням М. Азадовського, зберігається в Москві, у відділі рукописів Центральної наукової бібліотеки – раніше Всесоюзної ім. Леніна? – примітка – Ж. Я.), запис весілля із Стеблева, зроблений 1845 року С. Левицьким, а також пісні, записані В. Білозерським, копію пісенного зібрання з Волині М. Костомарова” [Див. за вид. 6; 29]. А І. Срезневський в листі від 17 вересня 1846 року повідомляє О. Бодянському, що “пісні неісторичні віддав Кулішеві” [Див. за вид. 6; 30]. Можна думати, що, одержавши таку масу фольклорного матеріалу, Бодянський взявся за його впорядкування і комплектування збірника. На жаль, ця робота не була завершена вченим, і після його смерті сконцентровані у нього записи потрапили в різні руки. Доля багатьох зошитів невідома. Зібрання пісень Бодянських, що збереглися, упорядкували і видали тільки у 1978 році А. Ю. Ясенчук та О. І. Дей під назвою “Українські народні пісні в записах Осипа та Федора Бодянських”.

У 50-х роках стосунки П. Куліша з О. Бодянським похолоднішали через досить дріб’язкову суперечку (відображено у листах цього періоду). Але Куліш завжди залишався високої думки про Бодянського, тому, коли одержав звістку про його смерть, то написав у листі до А. Ф. Кістяківського: “Про смерть Бодянського ми прочитали в “Московских Ведомостях”, незабаром після одержання книги “Чтений”, на якій надруковано: “1877, книга перша (сота)”. На сотні таких томів не соромно і спочити сном вічним. Бодянський може про себе сказати: “Те-

чение жизни скончах и веру соблюдох”. Як науковець, він був високоморальною особистістю... Коли я жив у засланні, Бодянський прислав мені багато книг із своєї бібліотеки, за моїми повідомленнями про те, які мені потрібні. А книгами він дорожив “аки зеницею ока” [14; 19].

Добре налагоджені стосунки у справах збирання та публікації народних творів були у П. Куліша з А. Л. Метлинським (1814-1870), який у 1848 році випустив за своєю редакцією “Южный русский сборник”. Але основною його фольклористичною працею стала збірка “Народные южнорусские песни” (1854). Матеріал до цієї збірки був зібраний не лише Метлинським, а й його рідним братом Семеном, також доставляли йому записи М. Білозерський, П. Куліш, Марко Вовчок, С. Д. Ніс та інші. Усім їм автор висловив вдячність на початку збірки. У книзі вміщено 800 пісень (150 варіантів). На цю збірку було дуже багато відгуків та рецензій, в яких загалом дано було високу оцінку виданню, хоч і вказувалось на недоліки. А Метлинський у передмові до неї писав: “Нинішній праці нашій, надіюсь всякий віддасть справедливість, хто тільки може зрозуміти, що значить добросовісне видання тексту народних творів. Крім його записування особисто і через інших, потрібно було співставити велику кількість списків, відокремити багато пісень однакових, невірно записаних, слабких, вже надрукованих, варіантів неправильних, визначити вимову при різноманітності правопису, визначити і означити смисл і зв'язки в мові через розділові знаки, встановити розділ віршів, придумати систему, яка б об'єднувала різнорідні пісні і підвести під неї ці пісні” [11; 11-12].

Публікуючи “Записки о Южной Руси”, П. Куліш часто посилається на варіанти творів, опублікованих у збірнику Метлинського, зауважує, які власні записи публікував у ньому.

У значно ближчих творчих і дружніх, хоч не завжди однакових та однозначних стосунках був П. О. Куліш з М. І. Костомаровим (1817-1885). Саме Костомаров одним із перших в українській фольклористиці зробив спробу періодизації пісенного фольклору в монографії “Историческое значение южнорусского народного песенного творчества”, виділяючи чотири пері-

оди його розвитку: первісний (дохристиянський), дружинно-князівський (докозацький), козацький, післякозацький (селянський). У низці найвидатніших розвідок із народознавства, світоглядних, космологічних та релігійних уявлень слов'ян дохристиянської епохи стоїть “Слов'янська міфологія” М. Костомарова.

Із П. Кулішем у М. Костомарова виникали суперечки передусім на ґрунті історичних досліджень і припущень. У 1880-х роках журнал “Киевская Старина” опублікував низку статей про стосунки Куліша з Костомаровим. 1885 року Куліш послав Ф. Лебединцеву (редактору часопису) окремого листа щодо цих публікацій і статтю-”опровержение, в видах излечения нашей (пишущей) украинской братии от езуитства, которое оно ненавидит и которому однако ж часто, в своем ослеплении псевдопатриотизмом, подражает” [Див. за вид. 4; 8]. Це спростування Куліша вийшло під заголовком “Брошенный из-за угла камень”. Після даної публікації налагодилися дружні стосунки журналу з родиною Кулішів, і Пантелеймон Олександрович вислав Лебединцеву для опублікування в часописі копію невідомої ще тоді автобіографії Т. Г. Шевченка.

Тогочасна епоха дала Україні багато талановитих яскравих особистостей. Виникнення ідейних та інтелектуальних суперечностей між ними було явищем цілком природним. Як відомо, не зовсім однозначними були стосунки у П. Куліша і з Т. Г. Шевченком (1814-1861). Про їхні взаємини у часи радянської влади було написано дуже багато. Охрестивши Куліша “буржуазним націоналістом”, його характеризували як антипод Шевченка. Однак уже зараз можна сказати, що дрібні образи на літературній ниві між цими двома геніальними людьми насправді ж не стали причиною їхньої ворожнечі. П. Куліш вважав Шевченка найбільш достойним в галузі поетичного мистецтва, собі ж (і цілком справедливо) надавав перевагу в галузі теоретичного осмислення літератури. Але стосовно взаємин Куліша і Шевченка уже вироблено негативний стереотип. Щоб довести протилежне, потрібно провести окреме дослідження, яке ґрунтувалося б на неспростованих доказах і фактах, а таких є досить. Як би не було, протягом усього життя вони під-

тримували дружні творчі стосунки, незважаючи на тінь дрібних суперечок. Адже, як відомо, Шевченко був старшим боярином на весіллі Куліша. Олександра Білозерська, дружина Куліша, віддавала усе своє віно на те, щоб організувати поїздку Шевченка за кордон (через арешт вона не здійснилася). Куліш, коли Шевченко ще був на засланні, друкує у своїх “Записках о Южной Руси” його поему “Наймичка”, хоча без зазначення імені автора; посилає йому туди літературу, в тому числі і цю фольклорно-етнографічну збірку, “Чорну раду”, епілог до неї. Збереглося і їх листування цього періоду, в якому немає й тіні ворожнечі, а лише дружня довіра. Хоч Шевченко мало записував і досліджував фольклор, Куліш вважав його поезію найвищим зразком народності в літературі і неодноразово вказував на це. Саме він виголосив своє відоме “Слово над гробом Шевченка”. А в промові “Гадки при святкуванні осьмих роковин Шевченкової смерті” на Шевченковому святі у Відні 1869 року він говорив: “Іс кінця в кінець України можна тепер усякому розпізнати, в кого в серці є правда, а в кого її нема. Не питай, не розвідуй про чоловіка, який він; довідайсь тільки, чи любить, чи цураєця Шевченка. Се буде певна ознака чистивости особи” [Див. за вид. 20; 16].

Серед приятелів П. Куліша – фольклорист С. Д. Ніс (1829-1901). Будучи якось у Чернігові, Куліш відвідав його оселю і був захоплений цією людиною: “Дуже приємна людина – Ніс... Це ім’я буде в нас безсмертне. Це така людина, якої й історик, і поет найбільше потребують. Між народом він свій, без найменшої натягненості. Супроти його я вже джентельмен, тобто відрізнений від народу недостатністю народного виховання. Він учиться в народу, і чудесно вчиться. Вищого за нього немає етнографа” [Див. за вид. 13; 97-98]. То була найвища похвала для людини, коли Куліш її назвав етнографом. Письменник та С. Д. Ніс довго листувалися і зберігали дружні стосунки. Частина їх листування надрукувала “Киевская Старина” за 1899 рік. У листах Куліш найчастіше звертався до С. Д. Носа: “Голубе мій волохатий та буркітливий, Степане Даниловичу!”. В листі від 15 липня 1860 року Куліш пише Носу: “Чую я через людей, що Ви, пане курінний, написали про чумаків, та й

дуже гарно. То прошу Вас – присилайте скоріше в “Основу”, та й наказуйте, щоб без мого прогляду нічого Вашого не друкувати і який би не вийшов мій прогляд, так уже тому й бути. Поки моєї снаги, буду Вас іще де кого од фалши словесної обороняти і половину од чистого зерна одвіювати” [7; 8]. Крім того, в архіві П. Куліша (ЦНБ України ім. Вернадського, ф. 1, од. зб. 338, № 10) зберігається рукопис у 18 аркушів – записи народних казок (1854. Конотоп, с. Понори), на якому вгорі є напис рукою П. О. Куліша: “Усього казок 10. од Носа”.

Деякі прислів'я, приказки та пісні, записані С. Д. Носом, опубліковані у збірниках А. Метлинського та П. Чубинського. Він також автор оповідань із життя селян і козаків, розвідок з етнографії та народної медицини.

У рік смерті етнографа журнал “Киевская старина” (№ 1-3) у статті “Конотопская старина по устному преданию” звертає увагу на етнографічні зошити С. Д. Носа, тут же публікуючи деякі витяги із них.

Спільниками Куліша у справі збирання фольклору були М. М. Білозерський (1833-1896) – брат його дружини Олександри Білозерської-Куліш та Лев Жемчужников (1828-1912) – російський художник, фольклорист, який своєю працею чимало прислужився для України. Фольклорні записи М. Білозерського були опубліковані також у згаданій збірці А. Метлинського та збірці М. Номиса “Українські приказки, прислів'я і таке інше” (1864). У додатку до збірника А. Метлинського було вміщено складені Білозерським “Правила при записуванні народних дум, пісень, казок, переказів та ін.” і “Список кобзарів (бандуристів) та лірників”. Рукопис його праці “Про кобзарів” і список кобзарів (108 сторінок) зберігається в ІМФЕ НАН України [1; 1-108]. Там само зберігаються багато неопублікованих фольклорно-етнографічних матеріалів. Частина його рукописів також знаходиться у фондах ЦНБ України ім. Вернадського. Ці дані говорять про те, що М. Білозерський, хоч і спілкувався з багатьма фольклористами, видавцями, проте в основному працював самостійно. Фольклористична ж праця Л. Жемчужникова здійснювалась головним чином під керівництвом П. Куліша. Зібрані ним пісні та думи були опубліковані в журналі “Основа”

(1861, № 10), а казки та легенди – у II томі “Записок о Южной Руси” Куліша. Л. Жемчужников, як і Куліш, був особисто знайомий з Остапом Вересаєм, намалював його портрет. Є відомості, що Жемчужников один із перших записував думи з мелодіями, але ці записи мелодій не збереглися. У своїх спогадах фольклорист записав, що історію не можна зрозуміти, не зрозумівши пісень, тобто їх треба прочитати і мелодії їхні прослухати; “тоді тільки можна сказати собі, що я трохи розумію народ” [Див. за вид. 17; 15].

Відомо, що в цей період Пантелеймон Куліш підтримував дружні стосунки з Марком Вовчком (1833-1907) та О. Марковичем (1822-1867). Імена цього подружжя стоять поруч з такими збирачами та видавцями народної творчості, як М. Максимович, А. Метлинський, О. Бодянський та ін. Окремі їх записи публікувалися у збірках названих фольклористів. А власне зібрання їхніх записів було майже готове наприкінці 40-х років (маємо на увазі “Двісті українських пісень” у записах Марка Вовчка). Незаперечним залишається той факт, що опис індивідуального стилю інформаторів вперше опублікований П. Кулішем, хоч в архіві О. Марковича також зберігаються записи про постаті інформаторів, на жаль, до сьогодні належним чином не опрацьовані.

П. Куліш, як і всі попередньо названі фольклористи, був також знайомий із записами патріарха української фольклористики Зоріана Доленги-Ходаковського (1784-1825), які тільки у 1974 році були опубліковані О. І. Деєм. Відомо, що із записів Доленги-Ходаковського робили копії О. Бодянський, М. Максимович, а також наявні копії, зроблені П. Кулішем. Їх використовували для своїх збірників А. Метлинський, П. Лукашевич інші. Звичайно, якби це зібрання повністю було видане у часи Цертелєва (а воно становило приблизно 2 000 одиниць) – це була би подія неординарна. Але й сьогодні колекція пісень Доленги-Ходаковського – цінний пам’ятник старовини, своєрідна пісенна енциклопедія України на межі XVIII-XIX ст. У той час у такій жанровій різноманітності не була зафіксована поезія жодного слов’янського народу.

Фольклористична діяльність таких діячів, як А. Метлин-

ський, П. Куліш, О. Бодяньський, І. Срезневський, П. Лукашевич та ін. відбувалася на тлі всеслов'янського відродження, що знайшло відображення в літературі і ґрунтувалося на вивченні народної старовини, історії, легенд, поезії, мови і, разом з тим, вивчалася в порівнянні цих реалій із змістом відповідних у інших слов'янських народів. У цей час зростає увага польських фольклористів до української пісенності. З'являються збірники із записами українських пісень Вацлава із Олеська (Залеського), Казимира Войціцького, Жеготи Паулі. Великою подією стало видання сербських пісень Вука Караджича, словацького збірника Шафарика, відомою була діяльність В. Ганки, Я. Коллара, Я. Чечота, Х. Ботева, Л. Штура.

Романтизм як напрям, мабуть, і був таким багатим, бо виростав із фольклору. Українська народна творчість стала джерелом для багатьох слов'янських літератур. Так, у другій половині 30-х років з перекладами та переспівами українських пісень і дум у віленських альманахах виступив Адам Пенькевич. Ці переклади стали його основним літературним доробком. У середині 40-х років велику кількість польських перекладів українських народних пісень опублікував у своєму збірнику Ян Чечот. Адам Словиковський надрукував у польському перекладі збірку українських пісень, зібраних ним на Волині. Високу оцінку українському фольклору давали А. Міцкевич, Ю. Словацький тощо.

Процеси відродження національних культур та взаємопроникнення, взаємодії між ними на тлі романтизму, які в першій половині XIX ст. проходять дуже інтенсивно, в надзвичайно короткий термін помітно змінюють духовне обличчя цих слов'янських країн. Саме в цей час, розвиваючи вітчизняну фольклористику, сформувалося коло українських вчених-славістів (П. Гулак-Артемовський, І. Срезневський, О. Бодяньський, М. Максимович, М. Костомаров, А. Метлинський, П. Куліш).

У літературі романтизму звернення до фольклору безпосередньо пов'язане з категоріями народності, народної психології, що проявляються у використанні народних звичаїв, повір'їв, традицій. М. Максимович у передмові до збірки “Малороссийские песни” писав, що народна творчість є важливим

джерелом для створення національної літератури. У цей період головним чином відбувається засвоєння фольклору, образи якого трансформуються в оригінальних творах. Саме в особі Куліша та його творчій діяльності вбачаємо відображення загальних тенденцій схематично окресленого нами періоду, з його чітко вираженим фольклорним спрямуванням. У природній послідовності П. Куліш пройшов усі ступені представника романтичного напрямку у літературі: від збирання та записування фольклору до публікації фольклорно-етнографічної збірки “Записки о Южной Руси”; від фіксації народних творів до трансформації фольклорної свідомості у своєму письменницькому доробку.

ЛІТЕРАТУРА:

1. Белозерский М. О кобзарях и списки кобзарей. – ІМФЕ, ф. 3-6, од. зб. 376, арк. 1-108.
2. Гарасим І. Я. Культурно-історична школа в історії української фольклористики // Автореферат дисертації на здобуття наукового ступеня кандидата історичних наук. – К., 1996.
3. Грушевський М. “Малороссийские песни” М. Максимовича і століття наукової праці // Україна. – К., 1927. – Кн. 6 (25).
4. Данилов В. П. А. Куліш и “Киевская Старина” под редакцией Ф. Г. Лебединцева. Отдельный оттиск из журнала “Україна”. – К., 1907.
5. Данилов В. П. О. Куліш і М. О. Максимович // Україна. – К., 1926. – № 5.
6. Дей О. І. Фольклористична діяльність Осипа та Федора Бодянських // Українські народні пісні в записах Осипа та Федора Бодянських. – К., 1978.
7. Из писем П. А. Кулиша к С. Д. Носу (1860-1899) // Киевская Старина. – Т. LXV. – № 4-6, апрель.
8. Крутикова Н., Іофанов Д. М. В. Гоголь (критико-біографічний нарис) // Гоголь М. В. Твори в трьох томах. – К., 1952. – Т. І.
9. Куліш П. Жизнь Куліша // Куліш П. Твори в двох томах. – К., 1994. – Т. І.
10. Максимович М. Передмова до збірки “Малороссийские песни” // Історія української літературної критики та літературознавства. Хрестоматія. Книга перша. – К., 1996.
11. Метлинський А. Л. Народные южнорусские песни. Издание Амвросия Метлинского. – К., 1854.
12. Наєнко М. Період нової літератури і формування історичної

школи в літературознавстві // Наєнко М. Українське літературознавство. Школи, напрями, тенденції. – К., 1997.

13. Петров В. Романи Куліша // Вітчизна. – 1991. – № 6.

14. Письма П. А. Кулиша к А. Ф. Кистяковскому // Киевская Старина. – 1902. – Т. LXXVII. – № 4-6, апрель.

15. Письма О. М. Бодянского (1808-1876) // Киевская Старина. – 1899. – Т. XVI. – № 7-9, июль.

16. Письма П. А. Кулиша к О. М. Бодянскому (1846-1877) // Киевская Старина. – 1897. – Т. LVIII. – № 7-9, сентябрь.

17. Попова Л. И. Лев Михайлович Жемчужников. – К., 1961.

18. Попович М. В. Микола Гоголь. – К., 1989.

19. Савченко С. В. Русская народная сказка. (История собирания и изучения). – К., 1914.

20. Студинський К. Слідами Куліша. – Львів, 1928.

УДК 37:398.1

Людмила Сорочук

НАРОДНА ІГРАШКА ЯК ВИЯВ ТРАДИЦІЙ НАРОДНОГО ВИХОВАННЯ В УКРАЇНСЬКІЙ РОДИНІ

У статті розглядаються традиції народного виховання в українській родині. Досліджено народну іграшку як феномен народної культури, завдяки якій відбувається виховання та розвиток дитини. Відомо, що граючись дитина пізнає навколишній світ, привчається до праці і в такий спосіб – долучається до народних традицій та звичаїв.

Ключові слова: народне виховання, народна іграшка, календарна обрядовість, родинні традиції та звичаї.

Sorochuk L. Folk toy as phenomenon of folk education in Ukrainian family.

In the article traditions of folk education in Ukrainian family are examined. Folk toy is explored as phenomenon of folk culture, due to which the education and development of child is provided. It is known that, playing, child recognizes surrounding world, gets used to work and in such way joins to folk traditions and consuetudes.

Key words: folk education, folk toy, calendar rituals, family traditions and consuetudes.

Сорочук Т. Народная игрушка как феномен традиций народного воспитания в украинской семье.

В статье рассматривается традиция народного воспитания в украинской семье. Исследуется народная игрушка как феномен народной культуры, благодаря которой происходит воспитание и развитие ребенка. Известно, что играя, ребенок познает окружающий мир, приучается к труду и приобщается к народным традициям и обрядам.

Ключевые слова: народное воспитание, народная игрушка, календарные обряды, семейные традиции.

У житті дитини, від колиски до юності, вагоме місце займають ігри, розваги та іграшки. Українська народна іграшка має велику

значущість як своєрідний атрибут дитинства – глибинний своєю символікою, простий у застосуванні та необхідний у дитячому віці. Адже за традицією в українській родині споконвіку виготовляли іграшки, вчили малечу гратися ними, співати пісеньки, розказувати віршики й виконувати певні рухи. Тому наші предки ставилися до виховання дітей дуже відповідально, визначаючи дитячій грі та іграшці належне місце й усіляко заохочуючи малят до народних ігор, забавлянок і розваг. Іграшка є не тільки витвором мистецтва, окрасою й оберегом оселі, святковим подарунком, а й, безперечно, виступає об’єктом гри, виховання і розвитку дитини. Адже з перших років життя маленька дитина через гру та іграшки пізнає навколишній світ. І це – природна потреба дитини вчитися й наслідувати. Саме народна іграшка несе дитині доступні знання про працю дорослих, життя людей загалом. У дитячих руках народна іграшка є тією ниточкою, яка з’єднує людину з історією і культурою свого народу, традиціями та звичаями.

Оригінальність і неповторність народної іграшки визначається й національною своєрідністю вираження культури і побуту народу, що символізує її звичаєво-традиційні ознаки.

Отже, іграшка є умовним відображенням реальних предметів, річчю, яка призначена для гри й забави. Народна іграшка, як правило, виготовлена дітьми чи дорослими, побутує з давніх-давен. Тематика, образи і зміст іграшок різних народів відображають особливості їхньої праці, побуту. Українська народна іграшка завжди виготовлялася в душі народних мистецьких традицій, але, водночас, не була позбавлена національного забарвлення. В Україні найпопулярнішими були іграшки, які відтворювали образ самої людини, предмети хатнього вжитку, посуд, знаряддя сільськогосподарської праці, транспортні засоби, тварин, музичні інструменти.

Перші іграшки, знайдені під час розкопок давніх поховань, були дуже схожими на предмети повсякденного користування, знарядь праці тощо. Вони виготовлялися з найпростіших природних матеріалів і мали певне функціональне призначення. Відтоді іграшка поряд з іншими речами (побутовими предметами, культуровими атрибутами) починає входити до сфери культури.

У дохристиянський період іграшки, переважно, зобража-

ли священних тварин, птахів, фантастичних істот, що свідчить про їх зв'язок із язичницьким культом, народною міфологією. Після прийняття християнства іграшки здебільшого використовували для гри та розваг, а також для оздоблення житла. Однак деякі з них зберегли ритуальний характер і дотепер (ялинкові прикраси до Нового року, обрядові атрибути під час проведення календарно-обрядових свят).

Досліджуючи духовну культуру українського народу І. Заєць у праці “Витоки духовної культури українського народу”, спираючись на матеріали з розкопок територіальних пам'яток Поділля, наголошує на вагомості іграшки у вихованні дитини. “Так, у одному із розкопаних жител поселення Лука Врублівецька знайдено брязкальце витягнуто-яйцевидної форми, виготовлене з глини. В середині брязкальця знаходилось 12 мініатюрних глиняних кульок”, – зазначає дослідник [4, 99]. Це підтверджує думку про те, що праукраїнці практично використовували глиняні дитячі іграшки в ритуальних обрядодійствах і, передусім, для забави дітей.

Отже, народні іграшки, народні забави – надбання наших пращурів, пам'ять нації про своє історичне минуле, про свою культуру. Тому і стала народна іграшка предметом багатьох досліджень, особливо серед археологів, істориків, етнологів, культурологів, фольклористів, педагогів. Вчені звернули увагу на іграшку не тільки як на пам'ять матеріальної етнокультури, а й на предмет ритуальних дій під час проведення багатьох обрядів, свят, і – найголовніше, як засіб виховання та навчання дитини. Саме народна іграшка “народжувалась” у зв'язку з природною потребою дитини пізнавати світ, творчо і самостійно його осмислювати, наслідувати дорослих в їх трудовій і побутовій діяльності, звичаєво-обрядових дійствах. Бачення й сприйняття навколишнього відбувається безпосередньо за допомогою іграшки.

Таким чином, дитина, граючись привертає увагу до іграшки, творчо актуалізує свої потреби й інтереси наслідування і, відповідно, знаходить різні форми вияву своїх навичок і здібностей. Тому, не дарма, народна іграшка стала однією з головних форм долучення дитини до соціуму, передачі їй культурного надбання й традицій родинного виховання.

Як стверджує дослідник історії української народної іграшки О. Найден: “народна іграшка є пам’яттю етносу, нації, народу про своє історичне минуле. Вона є однією з початкових субстанціональних форм щодо освоєння людиною навколишнього середовища” [6, 26].

Народна іграшка – важливий елемент не тільки історичного розвитку українців, а й гарний приклад вияву естетичних, духовних цінностей народу, традиції родинного виховання. Українська народна іграшка засвідчує своєрідні мистецькі риси, виявляє художню обдарованість наших пращурів, їх прагнення до краси та творчу фантазію.

Досліджуючи народну іграшку кінця ХІХ – початку ХХ ст., Людмила Герус наголошує на тому, що українська народна іграшка має розгалужену типологічну структуру, архетипи її становлять концептуальний пласт національної культури [1, 3].

Еволюція іграшки зумовлювалася притаманною людині потребою у передачі життєвого досвіду, духовними запитамі дитини, матеріальними й технічними можливостями історичного періоду, його етичними й естетичними уявленнями, взаєминами з іншими культурами. Тому художні особливості української народної іграшки формувалися у руслі традицій національного і європейського декоративного мистецтва, зокрема таких його видів, як гончарство, деревообробка, плетіння з природних матеріалів, виготовлення іграшок із тканини. Українська народна іграшка виготовлялася руками самих дітей з підручних матеріалів – плодів, зерна, трави, соломи, очерету, а інколи – просто з гілочок і листочків. Наприклад, з огірка робили корову, з шишок – їжачка, з соломи – птаха, павучка і навіть бичка (згадаймо українську народну казку “Солом’яний бичок”), з жолудя – коня тощо, відтворюючи в такий спосіб навколишній світ природи. Крім цього, виготовляли з природних матеріалів і знаряддя праці: вітрячки – з очерету, соломи, гілочок; граблі, лопатки, плужки, возики – з дерева. З листочків, стебел і гілук робили свищики, сопілки, а з дощочок і трісочок – деркачі й фуркала. З гілок майстрували також луки, стріли й шаблі. Листки з кукурудзи та соняшника використовували для майстрування коників з вершниками.

Першими майстрами були батьки, старші братики і сестрич-

ки, дідусь чи бабуся, котрі в міру свого уміння й творчої уяви виготовляли дітям чимало забавлянок – від перших торохтілець, іграшкових меблів, посуду, фігурок різних тварин до найскладніших рухливих пристроїв (“ковалі”, “коники”, “пташки на коліщатах” тощо). Значну увагу майстри-професіонали приділяли сюжетним та музичним іграшкам “заморокам”, виготовляючи їх із глини, дерева, соломи, тіста, і навіть із сиру.

Вагоме місце посідають вузлові ляльки або ляльки-мотанки. Вони генетично пов’язані з ритуальними антропоморфними фігурками, що їх знаходять археологи у найдавніших культурах. Цим фігуркам часто надавалося магічне значення, адже вони сприймалися як своєрідні обереги.

Ще в колісці починається знайомство дитини з лялькою, створеною материнськими руками. З давніх часів дійшли до нас подібні “мотанки”, вузлові ляльки, зроблені з куделі, зеленої трави, соломи або ганчір’я чи хусточки. У своїй образній основі ляльки-мотанки є втіленням добра й лагідності, любові й сподівань. Були й складні ляльки, що виготовлялися майстринями. Найчастіше такі ляльки шили із тканини, оздоблювали стрічками, подекуди вишивкою, прикрашали намистом. Зазвичай такі іграшки-ляльки дарували молодій парі на весіллі або жінці після народження дитини як оберіг. Вони символізували достаток, багатство та родючість.

Лялька – це здебільшого “забавлянка” для маленьких дівчаток, тому й виготовляли її переважно дівчата, переймаючи досвід у своїх матерів та зберігаючи традиції. Часто дитина робила її з квітів, а складнішу – з трави, кукурудзи, соломи, домотканої тканини. В давнину траву для виготовлення ляльки рвали після того, як спаде роса. Молоді дівчата виходили босоніж, рвали траву, при цьому примовляли: *“На куклу тебе рву, Щасття собі принесу”*..

Траву “загинали” і зав’язували ниткою так, що виходила голова, шия, руки й довге “плаття”. Такі ляльки називали “панянками, куклами”. Подібні ляльки-мотанки, аналогічні лялькам, зроблені з трави, символізували здоров’я й родючість. Про українські народні іграшки, про їх місце в побуті, варіанти назв, а також численні способи виготовлення з різних матері-

алів детально дослідив й описав український етнограф, фольклорист Марко Грушевський [2].

Граючись із давніх-давен лялькою-мотанкою, дівчата готувалися до майбутнього материнства. Жіноче начало завжди було притаманне етнокультурі українців, адже в магічних ритуалах культ Матері, Жінки мав вагоме місце й існував з давніх-давен, особливо під час проведення родинної обрядовості.

Видатний український педагог С. Русова у свої працях неодноразово наголошувала на необхідності глибоко аналізувати естетичну творчість народу в іграшці та народних іграх, вказуючи на те, що національна іграшка є часткою цієї творчості, а отже – часткою всього народу [8, 55].

Отже, народна лялька, іграшка загалом, народжувалася у зв'язку з природною потребою дитини пізнавати світ, наслідувати дорослих у їхній трудовій і побутовій діяльності, обрядових дійствах.

Хотілося б акцентувати увагу на тому, яке місце народній іграшці надається під час проведення свят календарної обрядовості українців. Адже уміння правильно використати духовні надбання нашого народу, які відшліфовані віками народною мудрістю, народною педагогікою дають підстави стверджувати природну можливість набуття дітьми соціального досвіду й долучення їх до національного в українській культурі.

Аналіз фольклорних, літературних джерел показує, що в далекому минулому гра, народна іграшка супроводжували життя дитини, виконуючи при цьому ритуально-магічну роль. Діти дуже схильні до наслідування, вони спостережливі, уважні, тому все, що вони бачать у своєму повсякденному житті, відображається у їхніх іграх та забавах. Характер і спосіб життя української родини підпорядковувався народному календарю, де головною метою життєдіяльності було одержання хорошого врожаю. Поклоніння силам природи, намагання прогнозувати кліматичні зміни, сформовані естетичні та ціннісні орієнтації відобразилися у змісті народних свят, які частково побутують і сьогодні в Україні. Одним із елементів обрядових та ритуальних дій, магічних маніпулювань стали іграшка й ігри, які пройшли великий шлях еволюції та видозмін.

Важливою порою року для української родини була весна, прихід якої утверджував світло, тепло, надію на хороший врожай і відповідно багатство та добробут. На Масляну, яка передувала Великому посту, справляли “колодку”. Зроблену ляльку – поліно, яку називали Колодій, прив’язували до руки тому, хто не зміг одружитися або вийти заміж цього року. Щоб позбавитися Колодія, необхідно було відкупитися. Під час проведення обряду “колодка” жінки співали пісні, потім відбувався обряд спалювання ляльки, що символізував знищення всього старого й народження нового. На Масляну виготовляли з ганчір’я й соломи ляльку-масляницю – страшну і велику, яка символізувала зиму з темрявою, морозами й холодом. Її возили по селу, а потім спалювали. Обряд ритуального спалювання “зими” у вигляді страшної ляльки-опудала також відбувався на початку березня, що символізувало кінець зими й скоріший прихід весни.

На свято сорока Святих жінки пекли ритуальне печиво “жайворонків” яке мало форму й вигляд пташок. Діти бавилися іграшками-птахами, імітуючи рухи літаючих птахів, а після цього розносили їх по хатах й ласували ними. Поширеним звичаєм серед українців був обряд закликання весни. З цією метою молодь збиралася на луках, галявинах чи зупинялась біля великих воріт і в такий спосіб, співаючи ритуальні пісні – заклички й танцюючи хороводи, запрошували весну. Весна уявлялася гарною дівчиною – “паняночкою” з вінком на голові. Напередодні святого Юрія святкували “Лелю” або “Красну гірку”. Дівчата і хлопці грали у “Горю-дуба” та “Горю-горю пень” – ігри, які мали шлюбні мотиви. Дівчата водили хороводи й вибирали найкращу “Лелю”, дівчину обряджену у зелені гілочки й свіжу траву. На голову Лелі накладали пишний вінок з квітів.

Варто згадати, що під час проведення Зелених свят, в українській календарній обрядовості, здійснювався обряд поховання Ярила, тобто ляльки-опудала в образі чоловіка. Ярила одягали в сорочку, штани, оздоблювали зеленню, а в кінці свята – топили в річці чи закопували в лісі. Аналогічно під час проведення свята Івана Купала, наші пращури робили ляльки-опудала Марени й Купала. Біля них молоді хлопці й дівчата танцювали, співали, грали в різні ігри, зрештою спалювали ляльку або

топили у воді. Про ритуальні ляльки-опудала Масляниці, Русалки, Ярила, Купала й Марени видатний дослідник народної іграшки О. Найден говорив, що вони належать до розряду вмираючих і воскресаючих божеств, в образах яких втілене космологічне уявлення людей про природу й всесвіт [7, 83].

На території України були поширені іграшки з глини, дерева, за допомогою яких відбувалися певні ритуальні дії. Серед них – свищики у вигляді півня, оленя, коня, свині, ведмедя, риби. Ритуальне свистіння під час свята відбувалося на честь сонячного божества Ярила, який пробуджував сонце. Воно посиляло на землю тепло, що викликало надію на майбутній гарний врожай. Протилежна роль свистіння полягала у тому, що за повір'ями звуки під час свистіння відганяли злих духів.

Поширеною була іграшка-півень, яка асоціювалася з сонцем, весною, теплом. Півень в українському фольклорі символізує час. В українській традиції, в господарській діяльності селянина роль свині досить значна. Найчастіше ці іграшки виготовляли з глини чи дерева, розписували їх. Свиня – давня тварина – тотем, у деяких країнах та у певні історичні періоди вважалася заступницею дітей і символізувала достаток та добробут. Майстри часто виготовляли з будь-якого матеріалу іграшки у вигляді риб. Такі народні іграшки уособлювали життя нижнього світу і виступали символом родючості. Часто народні іграшки були маленькою копією великих знарядь праці або повторювали їх форму. Прикладом є візочки, грабельки і навіть млинок. Граючись такими іграшками діти наслідували рухи дорослих, імітуючи певні трудові дії. Водночас промовляли:

Млинок гуде – хлібець буде.

Меле, меле – келешка буде,

Млинок гуде – борошенце буде,

Борошенце тече – мама книш спече [3, 467].

Варто зауважити, що в українській традиції старші члени родини будували гойдалки, які слугували дітям для забав та ритуальних розваг. Магічний образ гойдалки, що імітує рухи й коливання землі, пов'язаний із Сонцем, пробудженням природи. Образ гойдалки дуже схожий до образу колиски, адже

колисочка є сакральним місцем для немовляти. Походження іграшки, що зображає дитину в колісці, пов'язане з архаїчними культурами родючості. Згадаймо народну казку “Івасик Телесик”, де після тривалого колісання, колихання, “телесання” з дерев'яного поліна народжувалась дитинка [5, 94]. Багато дослідників зауважують, що саморобні колісочки для малят виготовлялися по всій території України, а на Волині й Поліссі були поширені коліски з лози або соломи.

Отже, народне мистецтво, зокрема виготовлення іграшки, є духовно-творчим відображенням традицій та звичаїв наших предків, а сюжети української народної іграшки показують змістовну насиченість і цілісність щодо поєднання духовних і матеріальних начал у взаємовідносинах людини із природою, землею та космосом. Українська народна іграшка несе в собі закодовану інформацію про рід, родинні цінності та образи архаїчної культури. Народна іграшка є оберегом самої дитини та дитинства загалом, дзеркалом духовності та естетики наших предків. Висвітлюючи цю тему, на прикладі української народної іграшки, ми намагалися показати яскравість й неповторність цього культурного феномена – невичерпного джерела народної мудрості, традицій народного виховання та невід'ємної складової національної культури.

ЛІТЕРАТУРА:

1. Герус Л. Українська народна іграшка кінця XIX – першої половини XX ст. (історія, типологія, художні особливості) / Автореф. к. мистецтв. – Львів, 1997.
2. Грушевський М. Дитячі забавки та гри усякі. Зібрані по Чигиринщині, Київської губернії / Київська старина, 1904.
3. “Дзига”. Українські дитячі й молодечі народні ігри та розваги / Композиція П. Г. Черемського. – Харків, 1999.
4. Заєць І. Витоки духовної культури українського народу. – Київ, 2006.
5. Казки Карпат. – Ужгород, 1990.
6. Найден О. Українська народна іграшка. Історія. Семантика. Образна своєрідність. Функціональні особливості. – Київ, 1999.
7. Найден О. Українська народна іграшка. Історія. Семантика. Образна своєрідність. Функціональні особливості. – Київ, 1999.
8. Русова С. Український дитячий садок // Україна. – 1991. – № 2. – С. 40. – № 5.

НАШІ АВТОРИ:

Абрашкевічус Галина – заступник директора з навчально-виховної роботи Кримського республіканського вищого навчального закладу “Школа-студія при Кримському академічному російському драматичному театрі ім. М. Горького”.

Байкеніч Дмитро – аспірант кафедри історії Луганського національного університету імені Тараса Шевченка.

Бендель Наталія – студентка магістерської програми з філології Національного університету “Києво-Могилянська академія”.

Білик Надія – кандидат історичних наук, доцент кафедри документознавства, інформаційної діяльності та українознавства Тернопільського національного економічного університету.

Біловус Леся – кандидат філологічних наук, доцент кафедри документознавства, інформаційної діяльності та українознавства Тернопільського національного економічного університету.

Білоконенко Лілія – студентка магістеріуму спеціальності “Культурологія” Національного університету “Острозька академія”.

Біляковська Ольга – аспірант Люблінського католицького університету.

Бойко Марія – магістрант другого року навчання кафедри соціології Запорізького національного університету.

Венгринюк Христина – магістр філології, здобувач кафедри української літератури Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича.

Воропаєва Тетяна – старший науковий співробітник Центру українознавства філософського факультету, керівник НДГ “Етнологія”.

Вощенко Вікторія – аспірант кафедри філософії Полтавського національного педагогічного університету імені В. Г. Короленка.

Гавадзин Володимир – аспірант Прикарпатського національного університету ім. В. Стефаника.

Галяра Ярина – студентка Національного лісотехнічного університету України.

Ганаба Світлана – асистент кафедри філософських дисци-

плін Кам'янець-Подільського національного університету імені Івана Огієнка.

Гордієнко Михайло – кандидат політичних наук, доцент кафедри філософії та політології Національного університету державної податкової служби України.

Грабовська Ірина – кандидат філософських наук, старший науковий співробітник Центру українознавства філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

Громакова Наталія – кандидат історичних наук, доцент кафедри філософії та політології Національного університету Державної податкової служби України.

Гуменний Іон – кандидат історичних наук, доцент, заступник декана факультету історії і філософії Кишинівського державного університету (м. Кишинів, Республіка Молдова).

Гурик Мирослава – доцент кафедри філософії та політології Тернопільського національного економічного університету.

Добжинський Адам – директор Інституту релігійних наук св. Томи Аквінського в Києві.

Дудко Ірина – доктор політичних наук, завідувач кафедри політичної історії Київського національного економічного університету імені Вадима Гетьмана.

Ємець Тетяна – кандидат філософських наук, науковий співробітник Центру українознавства філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

Кантерух Ольга – студентка Національного лісотехнічного університету України.

Каравасєв Вадим – аспірант Національного інституту стратегічних досліджень Київського національного університету ім. Тараса Шевченка.

Кліценко Сергій – аспірант Харківської державної академії культури.

Колосок Тетяна – кандидат культурології, старший викладач кафедри філософії та релігієзнавства Волинського національного університету імені Лесі Українки.

Кравчук Микола – студент Київського національного університету ім. Т. Шевченка.

Кучер Тетяна – аспірант кафедри філософії Національного університету водного господарства і природокористування (м. Рівне), викладач-стажист кафедри культурології та філософії Національного університету “Острозька академія” (м. Острогор, Рівненська обл.).

Лаврик Ольга – студентка 2 курсу Національного університету Державної податкової служби України.

Лященко Ірина – аспірант Криворізького державного педагогічного університету.

Мадрига Тетяна – аспірант кафедри політології Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника.

Макух Оксана – аспірант кафедри теорії та історії політичної науки Львівського національного університету імені Івана Франка.

Марченко Олена – кандидат історичних наук, доцент, завідувач кафедри історії і загальних дисциплін Первомайського інституту Одеського національного університету імені І. І. Мечникова.

Матицин Олексій – студент Київського національного університету ім. Тараса Шевченка.

Медвідь Федір – професор кафедри політології Міжрегіональної академії управління персоналом, кандидат філософських наук, академік Міжнародної академії безпеки життєдіяльності.

Миколаєнко Ірина – кандидат історичних наук, доцент кафедри філософії та політології Національного університету Державної податкової служби України.

Міюц Юрій – старший викладач Бердянського університету менеджменту та бізнесу.

Монолатій Іван – кандидат історичних наук, доцент кафедри політології, Інститут історії і політології Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника.

Муха Ольга – кандидат філософських наук, асистент кафедри теорії та історії культури Львівського національного університету імені Івана Франка.

Наконечний Максим – студент 4 курсу філософського факультету, спеціальності “Політологія” Київського національного університету ім. Тараса Шевченка.

Онопко Олег – студент 3 курсу спеціальності “Політологія” Донецького національного університету.

Орлова Тетяна – кандидат історичних наук, Київський національний університет імені Тараса Шевченка.

Панасюк Юлія – аспірант кафедри філософії Криворізького державного педагогічного університету.

Пенькова Надія – аспірант кафедри соціології Запорізького національного університету.

Петрушкевич Марія – кандидат філософських наук, старший викладач кафедри культурології та філософії Національного університету “Острозька академія”.

Півень Марія – студентка 2 курсу Національного університету Державної податкової служби України.

Подаєнко Юлія – аспірант Чорноморського державного університету імені Петра Могили.

Попов Володимир – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Донецького національного університету.

Попова Олена – кандидат філософських наук, доцент кафедри соціології та філософії Макіївського економіко-гуманітарного інституту.

Рева Лариса – кандидат філологічних наук, науковий співробітник Національної бібліотеки України ім. В. І. Вернадського НАН України.

Руденко Ігор – аспірант кафедри філософії Полтавського національного педагогічного університету імені В. Г. Короленка.

Савич Катерина – студентка магістеріуму спеціальності “Культурологія” Національного університету “Острозька академія”.

Сіромський Руслан – кандидат історичних наук, доцент кафедри нової та новітньої історії Львівського національного університету імені Івана Франка.

Сіроус Євгенія – аспірант кафедри всесвітньої історії Дніпропетровського національного університету.

Скринник Михайло – доктор філософських наук, професор кафедри філософії Національного лісотехнічного університету України.

Скрипнікова Софія – аспірант кафедри культурології Національного педагогічного університету ім. М. П. Драгоманова

Сорочук Людмила – кандидат філологічних наук, науковий співробітник Центру українознавства філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

Сторожко Тетяна – студентка I курсу історичного факультету Київського національного університету ім. Тараса Шевченка.

Танчин Ігор – кандидат історичних наук, доцент, заступник директора Львівського обласного інституту післядипломної педагогічної освіти.

Татарин Андрій – аспірант кафедри політології Інституту історії і політології Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника.

Фльорко Лілія – кандидат філософських наук, доцент кафедри теорії та історії культури Львівського національного університету імені Івана Франка.

Чаус Андрій – кандидат філософських наук, старший викладач Східноукраїнського національного університету ім. В. Даля (м. Луганськ).

Черкасов Станіслав – аспірант кафедри всесвітньої історії та міжнародних відносин Запорізького національного університету.

Чума Богдан – кандидат історичних наук, асистент кафедри нової та новітньої історії Львівського національного університету ім. Івана Франка.

Шевчук Дмитро – кандидат філософських наук, старший викладач кафедри культурології та філософії Національного університету “Острозька академія”.

Шкірчак Сергій – аспірант кафедри політичних наук Чорноморського державного університету ім. Петра Могили.

Штурхецький Сергій – здобувач Академії муніципального управління.

Юрчак Надія – кандидат історичних наук, доцент Тернопільського національного економічного університету.

Яковлева Лілія – кандидат політичних наук, доцент кафедри філософських та соціально-політичних наук ОРІДУ НАДУ при Президентіві України.

Янковська Жанна – кандидат філологічних наук, доцент кафедри культурології та філософії Національного університету “Острозька академія”.

Чернієнко Володимир – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Національного аерокосмічного університету ім. М. Є. Жуковського “ХАІ”.

Руденко Наталія – викладач Харківського національного автомобільно-дорожнього університету.

Агапова Оксана – аспірантка кафедри філософії Національного аерокосмічного університету ім. М. Є. Жуковського “ХАІ”.

Гінда Олена – кандидат філологічних наук, доцент кафедри української фольклористики ім. академіка Філарета Колесси Львівського національного університету ім. Івана Франка.

Медвідь Алла – доцент, заступник завідувача кафедри української словесності і культури Національного університету ДПС України.

Маслова Юлія – викладач кафедри релігієзнавства Національного університету «Острозька академія».

Висоцькі Артур (Wysocki Artur) – магістр, Інститут соціології Університету Марії Кюрі-Склодовської в Любліні (Польща).

Радзік Ришард (Radzik Ryszard) – професор, доктор габілітований, Інститут соціології Університету Марії Кюрі-Склодовської в Любліні (Польща).

Доценко Катерина – аспірант кафедри всесвітньої історії та міжнародних відносин Запорізького національного університету

ЗМІСТ

СУЧАСНІ СТРАТЕГІЇ ІДЕНТИЧНОСТІ

<i>Дмитро Шевчук</i> КУЛЬТУРНА ІДЕНТИЧНІСТЬ ТА ГЛОБАЛІЗАЦІЯ.....	4
<i>Галина Абрашківчук</i> ВПЛИВ МІЖКУЛЬТУРНОЇ КОМУНІКАЦІЇ НА ПРОБЛЕМИ ІДЕНТИЧНОСТІ.....	16
<i>Христина Венгринюк</i> ЛЮДИНА В ПОЛЬЩІ ТА УКРАЇНІ: ЦЕНТРАЛЬНЕ/МАРГІНАЛЬНЕ.....	29
<i>Ігор Руденко</i> ІННОВАЦІЇ ЯК ВИЯВ КУЛЬТУРНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ.....	43
<i>Андрій Чаус</i> СТРАТЕГІЇ ІДЕНТИЧНОСТІ В СИТУАЦІЇ ПОСТМОДЕРНУ.....	48
<i>Надія Юрчак</i> ГЛОБАЛІЗАЦІЯ І ПРОБЛЕМИ КУЛЬТУРНОЇ ІДЕНТИФІКАЦІЇ.....	52
<i>Тетяна Кучер</i> МОЛОДІЖНА КУЛЬТУРА ТА ПРОБЛЕМА ІДЕНТИЧНОСТІ.....	56
<i>Вадим Караваєв</i> ДО ПРОБЛЕМИ ІДЕНТИЧНОСТІ В ПОСТМОДЕРНІСТСЬКОМУ ДИСКУРСІ.....	61
<i>Ольга Муха</i> СТРАТЕГІЇ ТІЛЕСНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ ЛЮДИНИ В СУЧАСНОМУ СВІТІ.....	65
<i>Микола Кравчук</i> ПРОБЛЕМА ІДЕНТИЧНОСТІ В УМОВАХ ГЛОБАЛІЗАЦІЇ....	69
<i>Марія Бойко</i> СОЦІОЛОГІЧНИЙ ПІДХІД ДОСЛІДЖЕННЯ ФЕНОМЕНА ІДЕНТИЧНОСТІ.....	73

Богдан Чума

ДИНАМІКА НАЦІОНАЛЬНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ
СУЧАСНОЇ ІСПАНІЇ ТА ЇЇ ВІДОБРАЖЕННЯ
В ІСПАНСЬКІЙ ІСТОРІОГРАФІЇ.....78

Ришард Радз'ік

ІДЕНТИЧНІСТЬ БІЛОРУСІВ (З ОСОБЛИВИМ
ВРАХУВАННЯМ НАЦІОНАЛЬНИХ ВИМІРІВ).....91

Артур Высоцки

ОТ СТОЛКНОВЕНИЯ КУЛЬТУР К ДИАЛОГУ КУЛЬТУР...110

Юлія Маслова

СОЦІОРЕЛІГІЙНИЙ АСПЕКТ КОНСТРУЮВАННЯ
СТЕРЕОТИПНИХ МОДЕЛЕЙ ГЕНДЕРНОЇ
ІДЕНТИЧНОСТІ ЖІНКИ НА СТОРІНКАХ
ДРУКОВАНИХ ЗМІ.....126

Володимир Чернієнко

ІДЕНТИЧНІСТЬ: ВІД РЕІФІКАЦІЇ ДО РЕФЛЕКСІЇ.....140

Natalia Rudenko

PSYCHOLOGICAL STUDIES ANALYSE
OF GENDER IDENTITY.....143

ПРОБЛЕМИ ІДЕНТИЧНОСТІ В УКРАЇНІ

Дмитро Байкеніч

ВТРАТА ЕТНІЧНО-КУЛЬТУРНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ
УКРАЇНСЬКИХ ПЕРЕСЕЛЕНЦІВ ІЗ ПОЛЬЩІ
РОЗСЕЛЕНИХ У СХІДНИХ ОБЛАСТЯХ УРСР
У 1945 – 1947 РОКАХ.....147

Наталія Бендель

“УКРАЇНСЬКІСТЬ” – “ЄВРОПЕЙСЬКІСТЬ” –
НА ТЛІ МІФУ НАЦІОНАЛЬНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ.....151

Леся Біловус

МОВА ЯК ВАЖЛИВИЙ ЧИННИК СОЦІОКУЛЬТУРНОЇ
ІДЕНТИЧНОСТІ НАЦІЇ ТА ОСОБИСТОСТІ.....164

Світлана Волинець

ФОРМУВАННЯ ЕТНОКУЛЬТУРНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ
В УМОВАХ ІНТЕГРАЦІЇ УКРАЇНСЬКОГО
СУСПІЛЬСТВА.....170

<i>Тетяна Воропаєва</i> НАЦІОНАЛЬНА ІДЕНТИЧНІСТЬ ГРОМАДЯН УКРАЇНИ ТА ІНФОРМАЦІЙНО-ПСИХОЛОГІЧНА БЕЗПЕКА.....	181
<i>Вікторія Вощенко</i> ІСТОРИЧНЕ ПІДҐРУНТЯ КУЛЬТУРНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ УКРАЇНИ.....	197
<i>Володимир Гавадзин</i> СПЕЦИФІКА ВПЛИВУ ГУЦУЛЬСЬКИХ КАЛЕНДАРНИХ ОБРЯДІВ ТА ЗВИЧАЇВ НА ФОРМУВАННЯ КУЛЬТУРНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ НА ЛОКАЛЬНОМУ РІВНІ: ТЕОРЕТИЧНИЙ АСПЕКТ.....	201
<i>Ірина Грабовська</i> ГЕРОЇЧНА ГЕНДЕРНА ЖІНОЧА ІДЕНТИЧНІСТЬ: УКРАЇНОЗНАВЧИЙ ВИМІР.....	212
<i>Наталія Громакова</i> ІДЕНТИЧНІСТЬ ЯК СКЛАДОВА УКРАЇНСЬКОГО МОДЕРНІЗАЦІЙНОГО ПРОЕКТУ.....	222
<i>Ірина Лященко</i> ПРОЯВИ НАЦІОНАЛЬНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ В СУЧАСНІЙ УКРАЇНСЬКІЙ МАСОВІЙ ТА ЕЛІТАРНІЙ МУЗИЧНІЙ КУЛЬТУРІ.....	232
<i>Олена Попова</i> СУЧАСНА УКРАЇНСЬКА ІДЕНТИЧНІСТЬ: ДИЛЕМА СОБОРНОСТІ ТА ІНДИВІДУАЦІЇ.....	235
<i>Лариса Рева</i> ФАКТОРИ НАЦІОНАЛЬНОЇ САМОБУТНОСТІ УКРАЇНСЬКОГО НАРОДУ.....	242
<i>Катерина Савич</i> РЕПРЕЗЕНТАЦІЯ ЖІНОЧИХ ОБРАЗІВ У ЛІТЕРАТУРНИХ ТВОРАХ О. КОБИЛЯНСЬКОЇ, ЛЕСІ УКРАЇНКИ ТА О. ЗАБУЖКО.....	252
<i>Ольга Кантерух</i> ЯК ПОЧУВАТИСЯ УКРАЇНЦЕМ: ПРОБЛЕМА ІДЕНТИЧНОСТІ.....	257
<i>Лілія Фльорко</i> СОЦІАЛЬНО-ПСИХОЛОГІЧНІ ФАКТОРИ КРИЗИ ПЕРСОНАЛЬНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ СУЧАСНОЇ ЛЮДИНИ.....	260

Сергій Кліценко

КОНЦЕПЦІЯ РОЗВИТКУ УКРАЇНСЬКОЇ КУЛЬТУРИ О. ПАХЛЬОВСЬКОЇ ЯК ПРОЯВ БОРОТЬБИ МІЖ ЄВРОПЕЙСЬКОЮ ТА ЄВРАЗІЙСЬКОЮ ІДЕНТИЧНОСТЯМИ В УКРАЇНІ.....	264
---	-----

Федір Медвідь

НАЦІОНАЛЬНА ІДЕНТИЧНІСТЬ У СИСТЕМІ РЕАЛІЗАЦІЇ НАЦІОНАЛЬНИХ ІНТЕРЕСІВ УКРАЇНИ.....	267
--	-----

Володимир Чернієнко, Оксана Агапова

ФЕНОМЕН ПУБЛІЧНОЇ СФЕРИ В КОНТЕКСТІ ПОШУКУ НОВОЇ УКРАЇНСЬКОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ.....	270
---	-----

Алла Медвідь

КУЛЬТУРНА СПАДЩИНА УКРАЇНИ ЯК ВАЖЛИВА УМОВА ЗБЕРЕЖЕННЯ КУЛЬТУРНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ.....	272
--	-----

ПРОБЛЕМИ ПОЛІТИЧНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ

Михайло Гордієнко

ЕВОЛЮЦІЯ ФЕНОМЕНА ПОЛІТИЧНОЇ КУЛЬТУРИ В ПРОЦЕСІ СОЦІАЛЬНОЇ МОДЕРНІЗАЦІЇ.....	276
---	-----

Ірина Миколаєнко

ВПЛИВ ГЛОБАЛІЗАЦІЙНИХ ПРОЦЕСІВ НА ФОРМУВАННЯ ПОЛІЕТНІЧНОГО СВІТУ.....	292
--	-----

Сергій Штурхецький

ФЕНОМЕН ІДЕНТИЧНОСТІ ЯК СПОСІБ ТВОРЕННЯ КОМУНІКАТИВНОГО ПРОСТОРУ І СОЦІАЛЬНОГО БУТТЯ.....	304
---	-----

Ірина Дудко

ДО ПИТАННЯ ПРО РОЛЬ ЗОВНІШНЬОПОЛІТИЧНОГО ЧИННИКА В ПРОЦЕСІ ІДЕНТИФІКАЦІЇ НАЦІЇ ПЕРІОДУ НЕЗАЛЕЖНОСТІ УКРАЇНИ.....	321
--	-----

Оксана Макух

КОМУНІКАТИВНІ ОСНОВИ ПОЛІТИЧНОЇ ІДЕНТИФІКАЦІЇ: ТЕОРЕТИЧНИЙ АСПЕКТ.....	332
---	-----

Лілія Яковлева

ІДЕНТИЧНІСТЬ ЯК СКЛАДОВА ФОРМУВАННЯ РЕГІОНАЛЬНОЇ ПОЛІТИКИ.....	339
---	-----

Андрій Татарин

ПИТАННЯ ПОЛІТИЧНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ У ВИБОРЧИХ СТРАТЕГІЯХ КАНДИДАТІВ НА ПОСАДУ ПРЕЗИДЕНТА УКРАЇНИ: ДОСВІД ВИБОРЧОЇ КАМПАНІЇ 2009–2010 РР.....	344
--	-----

Тетяна Мадрига

РЕГІОНАЛЬНІ ВІДМІННОСТІ ІДЕНТИЧНОСТЕЙ ГРОМАДЯН ЯК ІНСТРУМЕНТ ПОЛІТИЧНОЇ БОРОТЬБИ В КОНТЕКСТІ ВИБОРЧИХ КАМПАНІЙ В УКРАЇНІ.....	349
--	-----

Сергій Шкірчак

ОСОБЛИВОСТІ ПОЛІТИЧНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ НАСЕЛЕННЯ УКРАЇНИ В КОНТЕКСТІ ФОРМУВАННЯ ГРОМАДЯНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА.....	360
--	-----

Ігор Танчин

ПОМАРАНЧЕВА РЕВОЛЮЦІЯ І ФОРМУВАННЯ УКРАЇНСЬКОЇ НАЦІОНАЛЬНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ.....	368
--	-----

Олег Оношко

СОЦІАЛЬНО-ПОЛІТИЧНА ІДЕНТИЧНІСТЬ ЯК ФАКТОР ВИНИКНЕННЯ ПОЛІТИЧНИХ МІФІВ УКРАЇНИ.....	373
---	-----

Іван Монолатій

ІДЕНТИЧНІСТЬ У ПОЛІТИЧНОМУ ПРОСТОРІ АВСТРІЙСЬКОЇ ІМПЕРІЇ: “ГАЛИЦЬКА” МОДЕЛЬ ЕВОЛЮЦІЇ ІДЕНТИДІВ.....	381
---	-----

Руслан Сіромський

ПРОБЛЕМА ЗБЕРЕЖЕННЯ НАЦІОНАЛЬНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ КАНАДСЬКИХ УКРАЇНЦІВ: КОНЦЕПЦІЯ “ТРЕТЬОЇ СИЛИ” СЕНАТОРА П. ЮЗИКА.....	394
--	-----

Мирослава Гурик

КОНЦЕПЦІЯ ЕЛІТИ В. ЛИПИНСЬКОГО: АНАЛІЗ І ПЕРСПЕКТИВИ.....	405
--	-----

Юрій Міюц

НАЦІОНАЛІЗМ В ЕПОХУ НАДНАЦІОНАЛЬНОСТІ (НА ПРИКЛАДІ УЧБОВИХ ПРОГРАМ ТА ДІЯЛЬНОСТІ “ТІТЛЕРЮГЕНДУ” У ТРЕТЬОМУ РЕЙХУ (1936-1939 РР.).....	410
--	-----

Марія Півень, Ольга Лаврик

ПОЛІТИЧНА ІДЕНТИЧНІСТЬ
СУЧАСНОЇ УКРАЇНСЬКОЇ МОЛОДІ.....421

Юлія Подаєнко

НАЦІОНАЛЬНА ДЕРЖАВА В ДОБУ ГЛОБАЛІЗАЦІЇ.....425

Михайло Скринник

ТЕРИТОРІАЛЬНИЙ, ЕТНІЧНИЙ ТА ПОЛІТИЧНИЙ
ВИМІРИ УКРАЇНСЬКОЇ НАЦІЇ: ПРОБЛЕМА
НАЦІОНАЛЬНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ.....435

Юлія Панасюк

ПРОБЛЕМИ ПОЛІТИЧНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ
В СУЧАСНИХ УМОВАХ
ЄВРОПЕЙСЬКОЇ ІНТЕГРАЦІЇ.....440

Максим Наконечний

ПРОБЛЕМА НАЦІОНАЛІЗМУ
В ЕПОХУ “НАДНАЦІОНАЛЬНОСТІ”.....442

Катерина Доценко

ЄВРОПЕЙСЬКИЙ СОЮЗ НА СУЧАСНОМУ
ЕТАПІ РОЗВИТКУ – ПИТАННЯ
ПОЛІТИЧНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ.....449

ПРОБЛЕМИ РЕЛІГІЙНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ

Володимир Попов

ТЕОЛОГІЧНО-ФІЛОСОФСЬКИЙ КОНТЕКСТ
НАРОДЖЕННЯ “IDENTITAS”.....462

Марія Петрушкевич

КОНФЕСІЙНІ ОСОБЛИВОСТІ ПРОТЕСТАНТСЬКОЇ
КОМУНІКАТИВНОЇ СИСТЕМИ.....467

Софія Скрипнікова

КАТОЛИЦЬКИЙ ДОСВІД ВИХОВАННЯ СВІДОМОГО
ГРОМАДЯНИНА НА ХРИСТИЯНСЬКИХ ЗАСАДАХ.....472

Тетяна Орлова

ІСТОРИОГРАФІЧНІ ОЦІНКИ СТАНУ ВИСВІТЛЕННЯ
ПРОБЛЕМИ “ЖІНКА І РЕЛІГІЯ” У ВІТЧИЗНЯНИЙ
СОЦІОГУМАНІСТИЦІ.....481

Олена Марченко

РЕЛІГІЯ ЯК ЧИННИК СОЦІОКУЛЬТУРНОГО РОЗВИТКУ
ЕТНОКОНФЕСІЙНИХ ГРУП ПІВДЕННОЇ УКРАЇНИ
НАПРИКІНЦІ ХVІІІ – НА ПОЧАТКУ ХХ СТ.....486

Ион Гуменный

РЕЛИГИОЗНАЯ ПРИНАДЛЕЖНОСТЬ
КАК ПРИЗНАК ЭТНИЧЕСКОЙ ПРИНАДЛЕЖНОСТИ
(ПРИМЕР ОБЩИН РЕЛИГИОЗНЫХ МЕНЬШИНСТВ
БЕССАРАБИИ ХІХ ВЕКА).....495

Станіслав Черкасов

ІСТОРИЧНІ ТРАНСФОРМАЦІЇ ФЕНОМЕНА РЕЛІГІЙНОЇ
ІДЕНТИЧНОСТІ У ПОЛЬСЬКО-ЛИТОВСЬКОМУ
РЕФОРМАЦІЙНОМУ РУСІ ХVІ-ХVІІ СТ.501

Олексій Матицин

УКРАЇНСЬКА ІКОНА ХV – ХVІ СТОЛІТЬ
ЯК ВИРАЗ РЕЛІГІЙНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ
УКРАЇНСЬКОГО НАРОДУ.....513

Лілія Білоконенко

КОНЦЕПТУАЛІЗАЦІЯ РЕЛІГІЙНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ
У СУЧАСНИХ ІКОНАХ МОДЕРНОГО СТИЛЮ.....524

Ярина Галяра

ДУАЛЬНІСТЬ РЕЛІГІЙНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ.....530

ІДЕНТИЧНІСТЬ ЧУЖОГО І “ЧУЖІ” ІДЕНТИЧНОСТІ В ЄВРОПІ

Ольга Біляковська

ЕМІГРАЦІЯ ЯК ВАГОМИЙ ЧИННИК ВПЛИВУ
НА ФОРМУВАННЯ ІДЕНТИЧНОСТІ
МОЛОДОГО УКРАЇНЦЯ.....534

Світлана Ганаба

ОБРАЗ ІНШОГО
В КОНТЕКСТІ ГЛОБАЛІЗОВАНОГО СВІТУ.....541

Тетяна Колосок

ОБРАЗ “ЧУЖОГО” В ЄВРОПІ:
ФОРМУВАННЯ ПІД ВПЛИВОМ ЗМІ.....545

Надія Пенькова

ЄВРОПЕЙСЬКА ІДЕНТИЧНІСТЬ У КОНТЕКСТІ СОЦІОКУЛЬТУРНИХ ТРАНСФОРМАЦІЙ “ПЛІННОЇ МОДЕРНОСТІ”.....	550
--	-----

Євгенія Сіроус

НОВА ХВИЛЯ ІММІГРАЦІЇ В США НАПРИКІНЦІ ХІХ – НА ПОЧАТКУ ХХ СТ.: ФОРМУВАННЯ НАЦІОНАЛЬНО- ЕТНІЧНОГО ОБРАЗУ “ЧУЖОГО”.....	554
--	-----

Тетяна Сторожко

ДИХОТОМІЯ “СВІЙ – ЧУЖИЙ” У ТРАДИЦІЙНІЙ КУЛЬТУРІ ОХТИРСЬКИХ ЦИГАН.....	571
--	-----

Олена Гінда

ФОЛЬКЛОРНІ, ЕТНОКУЛЬТУРНІ ТА ЕТНОМЕНТАЛЬНІ ЕЛЕМЕНТИ У ПОЕТИЧНИХ НОВОТВОРАХ УКРАЇНСЬКИХ ЗАРОБІТЧАН В ІТАЛІЇ.....	582
---	-----

ТОПОС “МАЛОЇ ВІТЧИЗНИ”

Адам Добжинський

“МАЛА ВІТЧИЗНА” В СВІТІ МІНЛИВИХ ІДЕНТИЧНОСТЕЙ.....	595
--	-----

Надія Білик

ТОПОС “МАЛОЇ ВІТЧИЗНИ” У ТВОРЧОСТІ ІВАНА МАРЧУКА.....	611
--	-----

Тетяна Ємець

ЄВРОПЕЙСЬКИЙ ЗА ФОРМОЮ ТА НАЦІОНАЛЬНИЙ ЗА ЗМІСТОМ НАУКОВИЙ ДОРОБОК ІВАНА ЛИСЯКА-РУДНИЦЬКОГО.....	620
--	-----

Жанна Янковська

ВИВЧЕННЯ ФОЛЬКЛОРУ ЯК СПОСІБ УСВІДОМЛЕННЯ КУЛЬТУРНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ: ТВОРЧІ СТОСУНКИ П.КУЛІША З УКРАЇНСЬКИМИ ФОЛЬКЛОРИСТАМИ ПЕРШОЇ ПОЛОВИНИ – СЕРЕДИНИ ХІХ СТ.....	627
---	-----

Людмила Сорочук

НАРОДНА ІГРАШКА ЯК ВИЯВ ТРАДИЦІЙ НАРОДНОГО ВИХОВАННЯ В УКРАЇНСЬКІЙ РОДИНІ.....	645
---	-----

НАШАВТОРИ.....	654
----------------	-----

Збірник наукових праць

НАУКОВІ ЗАПИСКИ
Серія “Культурологія”

Випуск 5.

**Проблеми культурної ідентичності:
глобальний та локальний виміри**

*Матеріали міжнародної наукової конференції
23 – 24 квітня*

Головний редактор Ігор Пасічник

Технічний редактор Роман Свинарчук

Комп’ютерна верстка Наталії Крушинської

Художнє оформлення обкладинки Катерини Олексійчук

Коректор Світлана Федорчук

Формат 42х30/8.

Папір офсетний. Друк різнографія.

Ум. друк. арк. 19,62. Гарнітура “PetersburgС”

Наклад 110 прим.

Видавництво Національного університету “Острозька академія”

Україна, 35800, Рівненська обл., м. Острог, вул. Семінарська, 2.

Свідоцтво про державну реєстрацію

РВ № 1 від 8 серпня 2000 року.